جـدل العقل والوجـود

دراسـة فى فلسفة هيجل وكيركجارد

أستاذ دكتور

على حنفى محمود

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة طنطا

٢٠٠٦/٢٠٠٧

إهـــداء

إلى الشموع المضيئة .... على طريق المعرفـــة

إلى جيـــل الرواد .. من الفلاسفة والعلماء

إلى الباحثين عن الحقيقة .. في كل مكـــان

دكتور

علي منيف محمود

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

يسعدني أجل سعادة .. ويشرفني أعظم تشريف ونحن نقدم هذا الكتاب عن « جدل العقل والوجود - دراسة في فلسفة هيجــــل وكيركجارد » الى جمهور القراء عامة والى المتخصصين في الدراسات الفلسفية خاصة - أن نتوجه بأسمى معاني الشكر والتقدير والاكبار لأساتذتي الأجلاء على مابذلوه من جهد مخلص وماقدموه لي من عون صادق أنادني كل الفائدة في انجاز هذا العمل. وأخص بالذكر أستاذين جليلين هما: الأستاذ المعلم الرائد الدكتور محمد علي ابوريان أستاذ الفلسفة وتاريخها ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات بجامعة الاسكندرية - الذي حباني بعطفه وغمرني بفكره وعلمه الغزير الذي انتفعت به في دراستي ، كما أتقدم بخالص آيات الشكر والعرفان للاستاذ الدكتور علي عبد المعطي محمد فقد منحني من وقته وجهده وعلمه الكثير ، وعلى تفضله بتقديم تلك المقدمة التحليلية القيمة.

وأخيراً فاني لأرجو من الله تعالى أن أكون قد أسهمت - بهذا العمل المتواضع - في صرح البناء الفلسفي العريض.

والله ولي التوفيق ،

الاسكندرية في ١٢ يناير ١٩٨٥

علي حنفي محمود

محتويات الكتاب

الفصل الأول

الصفحة

الفصل الثانى

المنهج الجدلى الهيجلى ١٠٥—١٧٠

« مصادره وطبيعته وخواصه »

الصفحة

الفصل الثالث

مسار الجدل الهيجلي ١٧١ — ٢٦٠

« المنطق والطبيعة وفلسفة الروح »

الفصل الرابع

الصفحة

الفصل الخامس

الجدل الكيركجاردى : الملامح والخواص ٢١٩ - ٢٧٨

الصفحة

تقديم

بقلم الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي محمد
أستاذ الفلسفة وتاريخها بكلية الآداب — جامعة الاسكندرية

إذا أردنا بيان أوجه الاختلاف بين الجدل الهيجلي وبين الجدل الكيركجاردي فيما يتعلق بالفلسفة والإيمان المسيحي فان علينا أن نطالع عملين رئيسيين لكيركجارد هما «Philosophical framents» و «Concluding unscientific postscript» ولقد استهدف كيركجارد بهذين الكتابين بيان أوجه الإختلاف بين المعرفة الفلسفية وبين الإيمان المسيحي ، ويدل عنوان الكتاب الاول على أن كيركجارد وضعه لكي يقابل به عن وعي النسق الفلسفي لدى هيجل أما الكتاب الثاني فتلمس فيه رفض كيركجارد الكامل لأية محاولة فلسفية تستهدف إقامة نسق ميتافيزيقي متكامل .

والواقع أن كيركجارد سرعان ما شعر بأن نزعة هيجل العقلية هي الطرف المناقض لفكره . وكان في أعوام الجامعة لا يفتأ يصطدم بهيجل الذى كان يسيطر حينذاك — وفي الأخص في البلاد الاسكندنافية — على النظر الفلسفي كله . وإمتد تأثير فلسفة هيجل ، فشمل جميع الميادين ، حتى لقد تشبع اللاهوت نفسه الذى وضعه شخص كـ « مارتنسن Martensen » به تشبعا عميقا . والواقع ، أن كيركجارد لم يسلم في البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلي له بما فيه من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة Thesis إلى نقيضها Antithesis ثم إلى المركب منها Synthesis في حركة ثلاثية دائمة لا تتوقف إلا عند المطلق

Absolute ، لكن كيركجارد بدأ فى الوقت نفسه يصدم . مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود ، أو - والمعنى واحد - توليده عقليا فى مرتبته كأى مفهوم آخر . والحق أن الوجود الإنسانى يأبى أن تقاد خطاه : وقد ذكر كيركجارد مشيرا إلى أعوام دراسته تلك ،ما يكمن من عنصر المهولة فى موقف « المفكر الموضوعى المجرد » ، أى فى موقف الفيلسوف المثالى من الطراز الهيجلى الذى يصبح الوجود - فى نظرة - إذا رضى أن ينظر فيه ، مجرد موضوع كغيره من الموضوعات . وهـــذا المفكر المثالى ، أو العقلى ، يتحول فى نظر نفسه إلى موضوع ، أى أنه يتوقف عن أن يكون موجوداً . وفى رأى مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره ، ما دام كون المرء ذاتا وكونه يوجـــد مترادفين ، والصفة المدهشة فى هذه العملية العقلية تتضح فى أن موضوعيتها نفسها هى التى تقضى على الموضوع ، ذلك أن الوجـــود جزء من المشكلة . وهو عنصر من عناصرها ، فإذا حذفنا الوجـــود من المشكلة ، فإننا نقطع بذلك أوصال الواقع المتعين وننكر الموضوعية . والموضوع عبارة عن ذات ، أو هو على الأقل يتضمن الذات دائما ، بل أحرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هى أولا ، ومن البداية حتى النهاية ، معرفة الإنسان بذاته . يقول كيركجارد « أن يعرف المرء بعقله كل شىء ، إلا ذاته ، فهذا هو المضحك تماماً » .

نسق هيجل الفكرى المجرد :

يعد جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فى إعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج المؤرخون على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت ، نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما ، للعالم وللوجود . ولكن هـــذا النسق الهيجلى اتسم

غير واضح من المصدر ؟

ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل : أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة ، ويصف هيجل بأنه « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة » ولعل السبب في هذا راجع إلى كتابات هيجل فهي « مركزة ومدققة ، مختصة ، ومثقلة بالمعاني » وتلاحظ ما يقول ما يعنيه أو يعني ما يبدو أنه يقوله » . وعلى أية حال يمكننا في كلمة واحدة أن نقرر بأن « الهيجلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات » ..

ولكي نفهم هذا النسق الهيجلي تمام الفهم يجب أن نلم في عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التي أخذ هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أخذ هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذي يؤسس أو يبني العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل في آخر الأمر ، وأن المقولات الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل الكلي .. وأخذ من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدي ((الله)) .. وأن العالم خاضع إلى نسق عقلي روحي تترابط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا ((وحدة الوجود)) .. وأخذ من الأفلاطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية : الأولى هي أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقي ، وأن عالم الظواهر مشتق من العالم المطلق للروح .. والثانية هي أن العالم المادي يرجع إلى التجسيد الذاتي للروح ومن ثم يصبح كنتاج لهذه الروح .. والمقصد أن نضيف هيجل إلى هذه الأفكار التي أخذه من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون الأكثر كمالا من سابقتها ..

وهذا ويتضمن النسق الهيجلي : أولا :: المنطق ، ثانيا :: فلسفة الطبيعة ، ثالثا ::

فلسفة الروح . ويفيض رايت في هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول : المنطق ويحوى مذهب الماهية ومذهب الفكرة الشاملة . والثاني : هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والطبيعيات والعضويات . والثالث : فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) . والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينما يشير المنطق إلى الفكرة في ذاتها ، وتشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها ، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة في ذاتها ولذاتها . ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى : « أولا : المنطق . وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها وثانياً . فلسفة الطبيعة . وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها وثالثاً : فلسفة الروح وهي علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها » .

وعلينا الآن تتبع هذا النسق الهيجلي بالمراحل فنتناول أولا المنطق ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح . وقبل أن نتبع هذا نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق . الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق .. والميزة الثانية (وهي ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هي جملة ذو الحركة الثلاثية . إذ أن « كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل . كما أنه « ربط ديالكتيكية بالثلاثية » .

أولا — المنطق عند هيجل :

هوجم المنطق الارسططاليسي هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم بحيث لا يقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة

الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جـديد فى مقـابل المنطق الأرسطى وهو منطق الحركة والتغير والتطور قائم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركى أى المنطق الديالكتيكى فى مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكى عند أرسطـو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحضة ، وهى محضة لأنها تكون فى وسط مجرد من التفكير » أما بنيته أو منتهاه فهى الفكـرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هى « الفكرة التى يتحـد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية » ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، « فالمنطق » صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة ، ومن جهة أخرى فالمنطق سهل » لأن وقائعه ليست شيئاً أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات .. التى تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر » .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التى تنبثق أساساً عن التفكير يقول هيجل « الحقيقة هى موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا » ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقـول « إن التفكير هو موضوع المنطـق » .

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجـردة وأن موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلى على الجدل ، والجـدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الخالص مع ذاته

يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدها في الواقع » ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما Synthesis ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ما هو إلا المنطق إذ أننا نجد الجدل ونلتقي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعيـة خاصة تخالف الطبيعة النوعيـة الخاصة التي نجده بها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب، الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائماً في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولابد طبقا لمذهب هيجل أن يلتقي الوجود واللاوجود في وحدة أعلى . هـذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هي في وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة » .

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضاً مثلثاً داخليا صغـيراً ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس . ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا لأنه

بدونها يكون وجوداً محضاً خلواً من أى تعيين ، ولكن وطبقاً للجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم .
ومقولة الكم هذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهى القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية . فالثلج ليس ماءاً يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل « كم كيفى » وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقى عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهبه الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الاشياء ، لكى يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل « الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هى وجود يتعمق فى ذاته » .

وفى مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة « كل شىء ينطبق مع ذاته فـ أ هى أ ، وبالسلب أ لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أ ولا أ » ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد . ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهى مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه « لا يوجد شيئان

يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة، ولكن وطبقا للجدل الهيجلى نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها فى وحدة تعطيهما حقيقتهما ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Ground ، وعن الأساس يقول هيجل ، هو وحدة الذاتية والاختلاف ، ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشىء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذى يتقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشىء مع ذاته (الذاتية) أو إختلافه مع غيره (الاختلاف) .

اما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة . وهو يمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) فى جوفها او هو الإيجاب الذى دخله السلب . كما ان هذا المذهب يمثل من ناحية اخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى تصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما انه اساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة .

وينبغى ان نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلى :

١ — انها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى او العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، وانما هى درجات متصلة اوثق الإتصال ، ومرتبطة اقوى ارتباط .

٢ — ان الفكر لا يستطيع ان يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة

سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين السابقتين .

٣ — إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية فى مذهب الفكرة الشاملة تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم فى بوتقة واحدة هى بوتقة العقل .

٤ — المعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم .

٥ — فى كل العمليات الهيجلية ، نجد التناقض واضحا وضوحا تاماً ، فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى .

ثانيا ـ فلسفة الطبيعة عند هيجل :

إن الفكرة التى بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هى محض فكرة مجردة بل لا بد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلى الهيجلى الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين فى الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا فى الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفى الهيجلى المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم

الجزء الخجلان ، لأن ذلك أضعف أجزاء فلسفته . أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عـدم دقة انتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى بين مكوناته كما أن النتائج التى يصل اليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيراً من القضايا التى يقررها هيجل فى هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التى وصـل اليها العلماء فى معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمى . فكانت وجهة نظره (تعارض الآراء الجارية فى العلم) ، من ذلك : الابتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والإكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضا الترابط المخل الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطة (بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الخادعة ، وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحـد وسيط وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط) زعما منه بترابط الفكر وكليته . ولهذا كله وصفت فلسفة هيجل فى الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن فلسفته الطبيعية كان يرمى منها إلى الكشف عن التصورات العامة التى تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت (تختلف عن مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجـد بالضرورة فى كل الأشياء .) بعكس الأمر فى حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هـذه التصورات هى ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التى تقوم عليها . الميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء فى الزمان والمكان كما أنها

أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا مارجعنا إلى الجدل الهيجلى ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هى الطبيعيات ، تلك التى تدرس الأشيـاء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على إختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه الى دراسة (العناصر الأربعة : الهواء والنار والتراب والماء كما درس ظواهر طبيعية كثيرة (كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب) . ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التى تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الاطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) فى وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هى العضويات (فالعضويات الحية تشمل فى تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية . والعضويات على درجات فبينما نجد (الشعور فى درجته السفلى لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور الذاتى علاة على الاستدلال للعقل أو الروح بالمعنى الهيجلى) .

ثالثا ـ فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والاخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها فى حقيقة الأمر ان هى كما يقول هوفدنج الا (فلسفة للروح من البداية للنهاية . فهذه الفلسفة ما هى الا محاولة تجعل علم الروح علما مطلقا) اذ أن هيجل يقرر بأن (كل شىء روح والروح هى كل شىء) .

ان الفكرة . بعد أن كانت مجرد فكرة محضة فى المنطق . وبعد أن تخارجت

على شكل طبيعة ، تعود مرة ثانية وفى نهـــاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية بالروح غنيـة بما أكتسبته فى طوافها بالعقل والطبيعة بمعـانى الكلية والشمول والإطـــلاق .

ويعالج هيجل فى هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التى تقع فى متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضــوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الموضوعية أو الاجتماعية ، والقسم الثالث الذى يجمـع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية فى وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هى الأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا وعلم النفس (والأنثروبولوجيا تعالج النفس فى حالة اتحادها بالجسم .. وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمـــار .. أما الفينومنولوجيا فهى تعالج الشعور والشعور الذاتى والعقل أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والارادة) .

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضــوعية نقيض الروح الذاتية فهو (أجل أجـــزاء فلسفة هيجل) كما يقول رايت . ويقسمه هيجل إلى ثلاثة أجزاء هى :

١ - فلسفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص ويحددها هيجل (بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخـــرين كإنسانيين) ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هى :

١ - الملكية : فكل إنسان له الحق فى أن يمتلك أشياء .

٢ - التعاقد الذى يحمى الأفراد .

٣ - الجريمة أو الخطأ الذى يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون إهتمام بحرية الآخرين . هذا ويقرر موفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة فى تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل » .

ب - الاخلاقيات الذاتية : وهى تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهى تعالج :

١ - حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الخارج ...

٢ - المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلى ..

٣ - والله باعتباره الغاية النهائية للارادة .

ج - الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية : وهى الفكرة المركبــة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام وهى :

١ - الأسرة وهى المؤسسة الاجتماعية الأولى وهى ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هى وحدة أخلاقية وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهى «الزواج» والملكية .. وتعليم الأطفال . . . ويقوم نقيض الأسرة الأطروحـــة الأولى المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجـــات الاقتصادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة .

٣ - والدولة : هى الفكرة المركبة والوحدة الأعـــلى للاسرة والمجتمع

المتحضر ، فهى غايتها وحقيقتها ، ، وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية ، ولقد أعطى هيجل الدولة أرفع إعتبار ، وفى الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة و بمتلك الحقوق التى توضع ، ومع ذلك فالدولة أعم بكثير من أى شخص .

ولقد عرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة : الأولى مرحلة العالم الشرقى والثانية مرحلة العالم الإغريقى والثالثة مرحلة العالم الرومانى والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألمانى. ويبدأ هيجل فلسفة التاريخ بدراسة الصين فيقول ، وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ ، .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح مماثلة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديداً وتخلصاً من الآلهة عند الرومان ، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل ، الروح الألمانية روح العالم الجديد ، .

ويرى هيجل أن ، تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ماهو إلا عملية تقدم وتحقيق الروح .

أما عن الدولة فيرى هيجل ، أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة ، ومن ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية فى ثنايا الدولة أو يجب ، على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها .

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ، ويتكون من هذه الثلاثية:

ا ـ الفن : ويتكون من جوانب ثلاث بالرمزى والكلاسيكى والرومانتيكى المسيحى .

ب ـ الدين : ويتكون من الدين الطبيعى والدين الروحى ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل « أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل التناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتى من جهة أخرى .

جـ ـ الفلسفة : وهى « التركيب النهائى فى نسق هيجل » ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخاص فى ذلك العالم العضوى والعقلى .

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة . وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل مافيها من تغيرات وتناقضات، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شىء وتاجه ، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شىء .

هجوم كيركجارد على النسق الهيجلى :

لقد نظر كيركجارد إلى النسق الهيجلى الفكرى المجرد الذى عرضنا تفصيلاته على أنه نسق لايستطيع أن يمده « بالحقيقة التى يستطيع بها أن يجد الفكرة التى من أجلها يحيا ويموت » . فكير كجارد الذى تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لانجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن

تصورات وأفكار مجردة لاتشير إلى حياته الفردية المشخصة ، أو إلى الوجود الفردى للشخص . وها هنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانسانى . يقول جون ماكورى « إن وجودية كيركجارد تبدأ بعينية الوجود فى مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل » . فالوجود عند كيركجارد « ليس فكرا أو تصوراً أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا ».

ويستمر كيركجارد فى هجومه على النسق الهيجلى فيرى من ناحية أن التحقق فى الوجود لاينبع من فكرة ، ولايتم عن طريق تصور عقلى ، وإنما يتحقق الإنسان فى الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته واختياره لقراره ، ومخاطرته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله ، ويرى من ناحية ثانية ، أن النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلى ، تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة فى بوتقة بناء كلى شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات، وتختفى فى ثناياه كل التناقضات لكننا نجد فى الوجود أشياء لاتتوافق مع هذا النسق ، كما أن فى الوجود أموراً تظل متصلة بالمفارقة Paradox وهى لاعقلية بالمرة . والواقع أن « إصرار كيركجارد على ما أسماه بالمفارقة . قد تأدى به الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة » فكيركجارد نفسه يقرر بأن « المفارقة لايسيطر عليها الفكر ، لأن الايمان يبدأ من حيث ينتهى الفكر ، ويذهب إلى أن الفكر يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود ، ويرى من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلى يتحول إلى هراء حينما نحاول تطبيقه ، إذ كيف يستطيع المرء على سبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط فى الوقت الذى أراده ؟ ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج اكسانتيب بدلا من أن يتزوج بغيرها ؟.

هكذا يعتقد كيركجارد « الفكر الهيجلي المجرد » من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد . يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويتخطى الحياة الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي ، ويتعالى عن رؤية مأزق الفرد الإنساني الناتج عن كونه مركبا من الأبدية والزمانية ».

ثم إن كيركجارد — وقد أبهر بهذا الكشف — مضى يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل ، بل رفض كل مذهب ، كائنا ما كان ، فلقد كتب يقول : « إن المذهب يعد بكل شيء ، ولكنه لا يفي بأي شيء على الإطلاق » . أضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات لا تحتاج في ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلي ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية كما أن إجتهاد أصحاب المذاهب الذي يبذلونه في سبيل نوع من الكمال المنطقي يقضي على الإدراك الواقع المعاش فعلا . ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح .

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ، وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة — بحسب تعريفها — قد وقفت نفسها على المجرد ، أي أنها مرغمة باستمرار ، كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغي وغير — موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود . ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن « الواقع العيني الذي نتصوره بعقلنا (أي المجرد) لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكنا » ، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية ، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء ، أن الواقع العيني لا يعرف ولا يخضع للتفكير

إلا إذا ذاب وجوده فى إمكانه ، أما فى مجال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل ممكن فى الحقيقة وجوداً ، فلا وجود لفكر حقيقى إلا إذا كان وجوديا معاشا .

ويلخص روبرتس هذا كله فى قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ؛ ذلك النسق الذى إدعى صاحبه أنه إستطاع أن يفسر به كل شىء عن العالم والإنسان تفسيراً كامـــلا بواسطة العقل . لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة . بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخى يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست التأمل التصويرى المجرد » .

هذا هو موقف كيركجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشىء من التفصيل بحيث يبدو فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التى رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التى إعتنقها بشكل خاص .

د ـ التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحى :

لقد ذهب كيركجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطيدة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التى تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك انه لا رباط بين الحقيقة الأبدية وبين الانسان . . إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله فى المسيحية . وفى حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة فى العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها فى نطاق القلب ؛ فالإنسان فى المسيحية يجد نفسه غير

قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه ، وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته التي تتوحد فيها مثله وأعماله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلوها . ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من انضاج أو تطوير شيء يحتويه الإنسان فعلا ، ولكن من اعادة الخلق التي تمكن الانسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها .

واذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن الاجابة تأتينا قائلة ان ذلك يتم من خلال حرية الانسان ذاتها ، اذ هو يبقى متسما بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسي ، ويلج الأمر بكل قوته ، يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن حل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما بلغ مداها ، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعا يمكنه أن يتلمس معونة الأساتذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ؛ ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تعني أننا نعيش أو نحيا فيها ، كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديها القدرة على اعادة خلق النفس . إن الله وحده هو القادر على ذلك . الا اننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صعوبات الانسان بنفس حريته التي أنتجت تلك الصعوبات ؟ » والاجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادرا على أن أقذف بحجرة في النهر ، لكنني لا أستطيع أن أجعلها ترجع الي .. وبالمثل فإنني لا أستطيع أن ألغي أو أن أبطل النفس التي خلقتها ..

ولا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنى أريد أو أرغب فى هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هى التى تحتاج الى التحرر [illegible] تأتينى عن تحرك أثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذى يستطيع أن يمنحنى تلك النفس . ان التحول الذى يعترى الانسان ، يتضمن ضمن ما يتضمنه انتقاله الحطى من اللاوجود الى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوى على اعداد أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لايمكن أن يحدث الا بالنسبة الى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعنى أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة من حدث له هذا التحول فعلا .

يعتمد الإنسان اذن فعليا ودائما على الله .. لكن المشكلة تكمن فى كيفية قبول الانسان لهذه الاعتماد الفعلى و[illegible] على الله دون أن تبطل حريته .. ان هذه المشكلة لايمكن أن تحل فى ضوء [illegible] ق فلسفى ، أو من خلال أى منظور عقلى ، انها تحل فقط من خلال تقديم [illegible] — وبتحويله الى انسان وسط الوجود التاريخى — احياءاً لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان . ان الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الانسان بواسطة تبديه فى صورة انسان أو تحوله الى ما يعادل الانسان فى صورته الدنيا وذلك فى المسيح .

ان الإيمان المسيحى يتعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ، اذ المعرفة الفلسفية تركز على الجانب العقلى من الخلاص ، ومن ثم فهى تقصر دون الاحاطة بالمأزق الانسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب الإعجاز ، والتى يحررنا الله بها وينقذنا من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن اثبات الإيمان المسيحى لا يمكن أن

يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح انساناً فى المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو أبدى قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضة والعلم والفلسفة ، وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نثق عاطفيا فى الغفران الإلهى ، وفى تسليم قلوبنا لله . يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجـــرد ، والتأمل الميتافيزيقى الشمولى ، إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة الباطنة للوجود المشخص ، إنها تحول نظر المتأملين فى كل العصـــور وفى كل الوجود الى التأمل فى مشاكل وامكانيات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا وكيف فى حياته » .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطى أية أهميـــة للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا ــ أنت) ، تلك العلاقة الخاصة التى تفر من الخضوع لأى نسق فلسفى ، وتستعصى على كل برهان . ان البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا، لأنها لا ترتكز الا على ما يمكن فهمه وتعقله من الايمان المسيحى ؛ الذى يستعصى أصلا على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد فى هذا الميدان ؛ ففى العـالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهانى تنتقل فيه من العالم الى الله كما ان البراهين البعـــدية posteriori غير كافية ، لأنها لا تحفل بالشر الموجود فى العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التى تحدث فى العالم دوما من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية priorie ، (كالدليل الانطولوجى) هى أيضا غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة الكمال الالهى ، الى فكرة الوجود الالهى ، لكن الفكر فى حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت فى هذا الصدد .

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله فى ضوء هذه الظروف هــو أن تعترف بحدودها ، وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل إليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . علما بأن أى محاولة تشبيه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدى إلى بطلان الاعتقاد فى الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولا عقليا . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لا تجعل فى إمكان أى إنسان أن يصبح إلها بمعنى خاص فى حين أن الإله الحى الذى نجده فى المسيحية داخلا فى علاقة (أنا — أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ، لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . طبعا هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع إلى اساءة استخدام الإنسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الإنسان ، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصى يعيد الزمالة مع الله ويزيل الإغتراب الروحى ، وهذا الفعل الشخصى تمثل فى الانسان الإله فى التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أى محاولات البرهنة على ألوهيـــة المسيح لا جدوى منها ، كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجـود الله ، وذلك لأن الإنسان — الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مفارقة paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفى هذا يقول بلاكهام « إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن رفعها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل

لن تفسيرها بواسطة العقل . والإنسان — الإله فى التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الخاطئة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية . والواقع أن السبب الرئيسى لرفض المسيحية يكمن فى رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلى الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله . إن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقليا ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان — الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية فى ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لايبين شيئا عن حقيقة حدوث الإنسان الإله فى التاريخ حدوثا فعليا .

وعلى الرغم من كل ماذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية ، فإن مدخله فى تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقيا ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الابدية والزمانية .. اللاتناهى والتناهى .. الحرية والضرورة يرتبط تماما مع رأيه عن الانسان - الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لاينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناة الأنساق الميتافيزيقية لايجب أن يعمينا إذن عن رؤية الترابط الداخلى الذى يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : ا - المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الأبدى الخلاص ، وبين ب - الايمان كنقطة فى الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها قد تحددت نهائياً .

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد لهما يعد بمثابة إسهام معاصر في هذا المجال وهما :

١ - الطريق الذي يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه ذلك الذي يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد إدعى أنه الإله لكنها لاتقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه ، لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس ، فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أي إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ - الطريق الذي يركز على مايسمى ، بالحقائق الأبدية ، في المسيحية مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التي لانتمكن من التيقن منها على نحو كامل . ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتي تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذي يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التي يمكن فهمها عقليا .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لايمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التي تنادي بها الفلسفات . إن الايمان لايرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

١ - مجرد إنسان تاريخي .

٢ - ولاحقيقة أبدية كلية فلسفية . وحينما يرتبط الإنسان كما ارتبطا في المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن

العقل قد يهتم بمعالجة الكليات فى الجزئيات. ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد الذى هو : حقيقة كلية فى شخص تاريخى . ومن هنا ندرك أن الايمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى .

والواقع أن كيركجارد كان قد وضع — منذ بداية حياته الفكرية — مبدأ لم يدخل عليه قط تعديلا فكان يقول «لا يمكن الجمع بين الفلسفة المسيحية أبداً : ذلك أنني لو أردت أن أتمسك — مهما قل ذلك — بما هو جوهرى فى المسيحية وأعنى الخلاص ، لكان لابد من الطبيعى — إذا كان حقيقياً — أن يشمل حيــاة الانسان كلها . وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الانسان مسيحيا ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لاتستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها . لأنها لاتستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لاتستطيع أن تنتج ولاحتى أن تكتشف وتفهم ماهو الوجود المسيحى القائم على مقولات لايعرف أى عقل كيف يستنبطها . فإذا صح إذن أن المسلك الدينى وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحى بكل مايقتضيه من قلق وتمزق هو الذى يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجــود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكى نتحاشى التجــريد ، لا يمكن إلا أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الانسان مسيحيا .

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد انتقده البعض قائلا بأن رأيه هذا يميل تماما إلى الناحية الذاتية بأسوأ مافى الذاتية من معان ، وفى ضوء هذا يبقى الإيمان مرتبطا بالذات الفردية والإرادة الفردية ولا يرقى أبداً إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة . لكن الواقع هــو أن

كيركجارد رفض أن يشير إلى حقيقة الله والتبدى التاريخى للمسيح كحقيقة موضوعية ، لأن كلمة موضوعية إرتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التى تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا — أنت) . لقد رأى كيركجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كيركجارد فلقد أدرك أنه ليس ثمة طريق يدخل به فى علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كيركجارد ، ومن الصعب مواجهة هذا الإدراك .

إن تحرر كيركجارد يقـول بلاكهـام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسه المستمر ، جعلاه يلجأ إلى الإيمان المسيحى ، ويعتبر النسق الفلسفى الموضوعى وهما من الأوهام ، لأنه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الوجود الفردى المشخص » .

* * *

كل ذلك قد حضرنى وأنا أتصفح صفحات هذا الكتاب الجـاد « جدل العقل والوجود » لمؤلفه الدكتور على حـنفى محمـود ، مزهوا به ، فهو يجمع بين حيوية الموضوع ، ورصانة الأسلوب ودقة التحليل .

ويسعدنى اليوم سعادة غامرة أن أقدم للقارىء العربى باكورة انتاج هذا الباحث الشاب فى مجال الدراسات الفلسفية ، فغداً سيحمل هو وأقرانه لواء الفكر ويرفعونه إلى عنان السماء .

والله ولى التوفيق ؟

زيزينيا فى ١٢ يناير ١٩٨٥ دكتور على عبد المعطى محمد

مقدمة

لقد لعب « الجدل Dialectic » دورا هاما وأساسيا فى تاريخ الفكر الفلسفى العريض ، بدءا من الفلسفة الاغريقية التى ظهرت منذ القرن السادس قبل الميلاد ومرورا بالفلسفات المسيحية والاسلامية ، وانتهاء بالفلسفات الحديثة والمعاصرة .

وبطبيعة الحال فلقد اختلف المفكرون حول تحديد مفهوم الجدل ، وسبر طبيعته ، وبيان التصورات الرئيسية التى ترتبط به ، كما اختلفوا فى تحديد معناه : فهو تارة يعنى الحوار أو المناقشة ، وتارة أخرى يرادف المنطق ، وتارة ثالثة يعنى الفكرة المحورية التى تدور حولها فلسفة أو أخرى .

ومما لاشك فيه أن من الصعوبة بمكان كبير أن نضع تحديدا حاسما للبداية التى بدأ منها الجدل ،ذلك لأن الجدل بمعناه العام هو نشاط وحركة ، يتساوق فى الوجود مع وجود الانسان نفسه ، بل انه يرتبط بالوجود بالمعنى العام ، فوجود الشمس والاجرام السماوية والسماء والجبال والبحار وعوامل المناخ والتربة وجميع العناصر الطبيعية تؤكد نوعا من الجدل المستتر بين هذه العوامل حتى تستمر الحياة . وهذا يعنى ضمن مايعنيه أن الجدل هو ميكانيزم الوجود الذى يتيح للكائنات على اختلاف وتباين ادوارها أن تستمر فى مسارها الحيوى ، ومن ثم فان الحركة الجدلية أو الجدل كان ولا يزال وسيظل مادامت الحياة قائمة ولعل هذا ماحدا بفيلسوف ألمانيا العظيم « هيجل » أن يقول « أن الجدل هو مبدأ كل حركة وكل نشاط نجده فى الواقع .. فكل مايحيط بنا من أشياء يعد

بمثابة دليل على الجدل » (١) .

والواقع أن الدوافع التي تكمن وراء فكرة « هيجل » و« كيركجارد » عن الجدل تتلخص فيما يلي :

أ — أنه كان ثمة تعاصر بين كل من « هيجل » و « كيركجارد » ، وبينما يمثل الأول تيارا عقليا ومثاليا صرفا ، غلب على طابع الجدل عنده ، نجد « كيركجارد » وهو يمثل تيارا وجوديا بحتا ، يقف في موقف مضاد تماما من الموقف الهيجلي .

ب — أن « هيجل » من أعظم المفكرين الألمان وربما من أعظم المفكرين المحدثين على وجه الاطلاق تمثيلا التيار الجدلي المثالي ، ولقد أثرت فلسفته الجدلية في الفلسفات اللاحقة له وكان الجدل بالمفهوم الماركسي قلبا للجدل المثالي.
كما أن « كيركجارد » يعد أب الوجودية الحديثة والمعاصرة أو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية في جانبها المؤمن ، وأن تأثيره لازال ضخما وماثلا في الفكر الوجودي سواء الالحادي منه أو المؤمن .

جـ — ان موضوع (الجدل) نفسه يعد من الموضوعات ذات الأهمية القصوى في مجال الفكر الفلسفي ، ونستطيع أن نقول أن الجدل الهيجلي كان له امتداد كبير في دائرتين : الدائرة الاولى تمثلت في الاتجاه اليميني الذي سار بجدل « هيجل » المثالي نحو نوع من المثالية المطلقة عند « برادلي » ، « بوانكيت » مثلا ، والدائرة الثانية تمثلت في الاتجاه اليساري الذي أعطى لمفهوم الجدل طابعا ماديا عند الماركسية على سبيل المثال ، وهاتان الدائرتان لازال لهما تأثيرهما العميق على التيارات الفلسفية المعاصرة ، ويمكننا أن نقول أيضا أن الجدل الكيركجاردي

---

(1) Findly, J.N., Hegel : A Re-Examination, George Allen & Unwin Brothers LTD, London, 1970, p. 65 .

كان له بدوره أعمق الأثر فى الفلسفة الوجودية التى نشاهدها حية نابضة فى الفكر المعاصر .

ومن خلال هذه الاعتبارات حاولنا معالجة مفهوم الجدل بين هيجل وكيركجارد ، فى خمسة فصول وخاتمة بها نتائج البحث ، ولقد تناولت فى الفصل الأول مفهوم الجدل بنظرة تاريخية ، حيث يتعرض لمعانى الجدل واستخداماته فى مجال الفكر الفلسفى الطويل ابتداء من الفلسفة اليونانية حتى مطلع العصر الحديث ، وينتهى الفصل الأول بخاتمة تبلور تطور معانى الجدل لدى مختلف الفلسفات .

أما الفصل الثانى فلقد قمت فيه بتحليل المنهج الجدلى الهيجلى من حيث مصادره وطبيعته وخواصه ، ولقد بينت أنه يمكن اجمال مصادر هذا الجدل فى مصدرين اثنين هما : الفلسفة اليونانية والفكر الحديث ، كما تناولت فى هذا الفصل مضمون النسق الهيجلى وخواصه ، وانهيت هذا الفصل بتعقيب ومناقشة تلخص خصائص وسمات المنهج الجدلى .

ويعالج الفصل الثالث مسار الجدل الهيجلى فى : المنطق والطبيعة وفلسفة الروح ، فيتناول أقسام المنطق ثم خطوات سير المنطق (استنباط المقولات) ، كما يناقش فلسفة الطبيعة وأقسامها الكبرى الثلاثة وهى الآليات أو الميكانيكا ، والطبيعيات أو الفيزياء ثم العضويات ، كما يتحدث عن فلسفة الروح وما تتضمنه من الروح الذاتى التى تنقسم الى علم الانثروبولوجيا ثم علم الظاهريات أو الفينومنولوجيا وأخيرا علم النفس ، ويتعرض للروح الموضوعى وما تتضمنه من الحق المجرد والأخلاق الذاتية ثم الاخلاق الاجتماعية ، وكذلك يناقش القسم الثالث من فلسفة الروح وهو الروح المطلقة بأقسامها الثلاثة (الفن والدين

« الفلسفة » ، وينتهى الفصل الثالث بتعقيب ومناقشة توضح طبيعة مسار الجدل عند هيجل .

ويتناول الفصل الرابع أسس الفلسفة العينية عند « كيركجارد » ، حيث يتعرض لتحليل مصادر الفلسفة العينية عند « كيركجارد » بما تتضمنه من حياته وشخصيته وكذلك خصائص هذه الفلسفة ، كما يعالج أهم قضايا الفلسفة العينية الكيركجاردية مثل : اختيار الذات ، والمفارقة المطلقة ، ومدارج الحياة الثلاثة : المدرج الحسى ، والمدرج الأخلاقى ثم المدرج الدينى ، ويختتم الفصل الرابع بخاتمة تحلل معالم هذه الفلسفة العينية الكيركجاردية .

أما الفصل الخامس والأخير فهو يتناول الجدل الكيركجاردى وملامحه وخواصه بما يتضمنه من جدل حالات الوجود عند « كيركجارد » فيحلل الجدل واليأس ، وجدل القلق الوجودى ، وجدل الحرية الوجودية ، وجدل الخطيئة ، وجدل الايمان ، وينتهى الفصل الخامس بخاتمة توضح خلاصة الجدل الكيركجاردى وملامحه .

ويختتم البحث بتقديم خاتمة تحلل النتائج العامة التى توصلنا اليها وتوضح أوجه التشابهات والاختلافات بين كل من « هيجل » و « كيركجارد » .

ويستهدف الباحث من دراسته لهذا الموضوع محاولة الاجابة على التساؤلات الآتية :

(١) هل كان « هيجل » هو المبدع الحقيقى لفكرة « ثلاثية مراحل الجدل » ، أم أن غيره قد سبقه الى هذه الفكرة ؟

(٢) هل يتفق منطوق الجدل الهيجلى مع منطوق الجدل الكيركجاردى ؟ أم أن هناك اختلافات جذرية مابين هذين النمطين من الجدل ؟

(٣) هل اتفق « كيركجارد » مع « هيجل » فى مفهوم التناقض ؟

(٤) هل يمكن الرجوع بالجدل الهيجلى والجدل الكيركجاردى الى اصول مسيحية رغم مابينهما من اختلافات ؟

ولقد اتبعت فى معالجتى للبحث المنهج التحليلى التاريخى المقارن ، مدعما بالنظرية النقدية كلما دعت الضرورة لذلك ، وتوخيت أن تكون أوجه المقارنات التى أوردتها فى ثنايا عرضى لهذا الموضوع ملائمة لسياق البحث ، ويرجع اختيارى لهذا المنهج دون غيره الى ماتتطلبه طبيعة البحث فى مثل هذا الموضوع المتشابك رما يتضمنه من تداخل وترابط الأفـــكار والتصورات ، الأمر الذى استدعى فى بعض المواضع الاشارة الى تاريخ الفكر الفلسفى منذ بداياته الأولى.

الفصل الأول

مفهوم الجدل : نظرة تاريخية

تقـديم .

أ ـ معانى الجدل .

ب ـ الجدل والفلسفة :

١ ـ الجدل عند الايليين .

٢ ـ هيراقليطس والجدل .

٣ ـ الجدل عند السوفسطائيين .

٤ ـ الجدل عند سقراط .

٥ ـ الجدل الافلاطونى .

٦ ـ الجدل عند ارسطو والرواقية .

٧ ـ الجدل فى الفلسفة الحديثة .

أولا ـ الجدل عند كانط .

ثانيا ـ الجدل عند فختة .

ثالثا ـ الجدل عند شيلنج .

جـ ـ تعقيب ومناقشة .

الفصل الأول

« مفهوم الجدل : نظرة تاريخية »

مفهوم الجدل : نظرة تاريخية

تقـــديم :

يعد هيجل واحـــداً من أبرز وأعظم الفلاسفة الذين بدأت بهم الفلسفة المعاصرة ، ولقد اختلفت الآراء فيه : فبينما يراه البعض كواحد من المفكرين العظماء ، يراه الآخرون مجرد دجال ماكر .

ومع أن تأثير هيجل ونفوذه على عصـــره وما تلاه كان هائلا ، سواء على المستوى المحلى أو العالمى ؛ اذ نجد أن معظم المفكرين فى مختلف بلدان العالم مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وإنجلترا - قد استمدوا واستلهموا أفكارهم منه ، كما أن أثره البعيد على الفكر الماركسى والماركسيين معروف،من حيث أنه أمدهم بالديالكتيك وهو أساس كل فكر جدلى سواء أكان مثاليا أو ماديا - الا أن هيجل لم يسلم من النقد والهجوم ، فقد هوجم بقسوة من أجل غموضه وتعبيراته الغامضة وأوهامه التأملية ، فاعتبرته الحركات الميتافيزيقية المضادة - خصوصا فى عصره - عدوها اللدود (1) .

ومما لا شك فيه أن كتب ومؤلفات هيجل لا تقرأ الا بعناء وجهد شديدين . ولعل هذا ما حدا « بكوارية » إلى القول بأنه « عندما نقرأ هيجل نشعر أحيانا بأننا لم نفهم شيئا ، والأدهى من ذلك أننا عنـــدما نفهم أو نعتقد أننا

---

(1) Rickman, H.P., The Use of Philosophy, Routledge & Kegan Paul LTD., London; 1973, pp. 66—67.

نفهم شيئا منها نشعر بأننا لا نستطيع متابعة القراءة ونحس باجهاد شـديد » (١) .

والحق أن هيجل قد نجح فى تقديم فلسفة مثالية جديدة تتصف بالعمق والأصالة ، مما أجمع على تسميتها بالمثالية المطلقة - كما استطاع هيجل أن يشيد نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما للعالم والوجود . ولكن لا يخلو النسق الهيجلى من الغموض والصعوبة البالغتين . وربما يرجع السبب فى ذلك إلى أسلوب وكتابات هيجل فهى مركزة ، ومدققة ، ومتقنة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادرا ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول (٢) .

وعلى أية حال فان دراستنا فى هذا البحث هى محاولة متواضعة للتعرف على معنى الجدل وطبيعته ووظيفته وسبر أغواره فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل ، ثم عقد الصلة بين مواقف الفلاسفة ومقارنة مكانة الجدل عند كل منهم بالقدر الذى يتيح لنا الوقوف على مكانة الجدل عند هيجل . والواقع أن تحليل النصوص وفحص المبادىء المنهجية التى استعارها هيجل من الفلسفة الألمانية والتى ضمنها وصف منهجه فى فهم طبيعة جدله هو ما يمكن أن يزودنا بالأساس الجيد لفهم طبيعة فكره .

وقبل أن نتعرض لاكتشاف أصول الجدل عند هيجل ، نجد من الضرورى أن نقدم لمحة سريعة عن معانى الجدل .

---

(١) اندرية كريسون واميل برييه : هيجل ، ترجمة احمـد كوى ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٥٥ ، ص٨٢ .

(٢) على عبد المعطى محمد : بوزانكيت ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٠ ، ص٣٦ .

١ ـ معاني الجدل :

تشتق كلمة « جدل Dialectic » في تاريخ فقه اللغة من الكلمة اليونانية Dialegesthai التي تعني في الأصل « يتنقى Dialegein » ، ولقد استخدم هوميروس Homer ، قديما هذا الفعل ليدل به على النشاط الذهني الأعلى ؛ فيقول في الاوديسا ، مثلاً : « ولكن لماذا يتروى Dielexato قلبي بصدد هذه المسائل والأمور ؟

ونجد في الأدب اليهودي واليوناني ثمة ارتباط بين كلمة « التروي Deliberating وكلمة القلب Heart الذي كان يعد عضو النشاط الفكري آنذاك .

ونصادف في شعر « هوميروس » ان كلمة « يفكر To think » ، وكلمة يتروى To deliberate تعني تصنيف وانتقاء الحجج بالنسبة لنقطة خلاف ما (١) .

ولعل أصل كلمة « جدل » يرجع إلى التعبير اليوناني في مقابل فن المحادثة . ولقد اكتسبت الكلمة معان كثيرة ومختلفة ، فهي تارة تعني منهجا للسعي، وأحيانا أخرى تعني وسيلة للوصول إلى الحقيقة عن طريق الاستدلال ، ولكن يبدو أن هذا المعنى الأكثر قبولا ومعقولية لا زال غامضا ومبتعدا إلى حد ما عن المفهوم الهيجلي والماركسي للجدل باعتباره عملية تاريخية (٢) .

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing, Holland/Boston; U.S.A.; 1975, p. 27.

(2) Hall, Roland, Dialectic, in Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edwards, Paul, Collier-Macmillan, Vol 2, London; 1972, p 385.

وتشير كلمة « جدل » فى اللغة العربية إلى الخصام واللجاجة ، جدل جدلا اشتدت خصومته ، وجادله مجادلة وجدالا ناقشه وخاصمه (١) ، وفى القرآن الكريم : « وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢) .

والجدل فى اصطلاح المنطقيين قياس مؤلف من مقدمات أو مسلمات ، والغرض منه الزام الخصم ، وافحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان ، فان كان المجادل سائلا معترضا . كان الغرض من الجدل الزام الخصم واسكاته ، وان كان مجيبا حافظا الرأى ؛ وكان الغرض منه أن لا يصير ملزما من الخصم (٣) .

كما تدل كلمة « جدل » على نوع خاص من « الحوار Dialogue » ، وهو حوار عارف يقظ ، يعمل فيه المتحاوران سويا من أجل التمهيد للكشف عن حقيقة يكون اتفاقهما عليها ضمانا لقيمتها (٤) .

ولكن الوصول إلى الحقيقة لا يقتضى اتباع طريقة الحوار دائما . لانك قد تصل إليها بتعريف المعانى الكلية وتصنيفها ، مثال ذلك أن الجمال هو المعنى الكلى المحيط بالأشياء الجميلة ، والعدل هو المعنى الكلى المحيط بالأمور العادلة . فما على

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧١ ، ج١ ، ص٣٩١ .

(٢) سورة النحل - ١٢٥ .

(٣) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص٣٩١ .

(٤) بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ص ٣٠ .

الفيلسوف إذن الا أن يعرف هذه المعانى ، ويصنفها ، لتحديد موقع كل منها فى سلسلة المقولات . والفرق بين المنطقى والجدلى ان الاول يرى أن الأجناس كلما كانت أفقر مفهوما كانت أغنى شمولا ، وان العقل كلما ارتقى فى سلسلة من التصورات من جنس أدنى إلى جنس أعلى أفقر المفهوم وأغنى الما صدق ، حتى يصل إلى تصور الوجود الذى هو أعلى الأجناس وأقلها تعينا ، على حين أن الثانى (الجدلى) يرى أن الجنس مركب من الأنواع ، لأنه يتضمن مفاهيم الأنواع ، وشيئا آخر زائدا عليها ، ولأنه أغنى من كل واحد منها على حدة . وعلى ذلك فالجنس الأعلى عند الجدليين هو تصور الكمال أو الخير ، لاتصور الوجود ، لان الكمال الكلى محيط بجميع الكمالات الجـزئية ، والجنس الأعلى محيط بما يندرج فيه من الأنواع ، لا من جهـة شموله فحسب ، بل من جهة مفهومه أيضـا ، فالجنس اذن أحق بالوجود من النوع ، والجنس الأعلى هـو الموجود الأعلى (١) .

أما فى الاستعمال المعاصر فتشير كلمة «جدل» إلى الاختبار النقدى للمبادىء والمفاهيم بهدف تحـديد مدلولها ومعناها والفروض التى تقوم عليها وما تنطوى عليه من نتائج مضمرة (٢) .

والأمر الذى لاشك فيه أن الجدل يستهدف حقيقة اعتبار الأشياء فى ذاتها ومن أجل ذاتها ، وليس الجدل شيئا جـديدا فى عالم الفلسفة ، بل أنه كان

---

(١) جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، ص ٣٩٢ .

(٢) هنترميد : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٤٢١ .

موجودا عند الأقدمين (١) ، فقد إستخدم الفلاسفة القدماء , الجدل ، كمنهج من مناهج الاقناع دون أن يفطنوا إلى ما قد يترتب على إستخدامهم هذا المنهج من نتائج قد تتعارض مع افتراضاتهم . الا أنه من الواضح — كما يرى أرسطو — أنهم قد تناولوا ذلك المنهج من غير أن يدركوا حقيقة وطبيعة الأشياء التي يتعاملون معها (٢) .

والثابت أنه ليس في وسع الإنسان أن يقف من الكون موقف الناظر المتأمل ، فان الكون ليبدو له منذ البداية بمجموعة من الالغاز التي تتطلب الحل . ومن ثم فان العلاقة بين الإنسان والكون قد اتخذت منذ الوهلة الاولى طابع الحوار أو الجدل . وحسبنا أن نعود القهقرى إلى مطلع التاريخ البشري ، لكي نتحقق من أن الإنسان قد أبى منذ فجر الإنسانية وأقدم الأحقاب أن يتقبل الواقع على ما هو عليه — فلم يشعر الكائن الإنساني في وقت من الاوقات بأن وجوده أن هو الا ظاهرة محضة أو واقعة عارية ليس عليه سوى أن يقف منها موقفا سلبيا ، ولم يقنع في أية لحظة من لحظات حياته بالاستسلام لظواهر الطبيعة والاكتفاء بالخضوع لها والامتثال لمشيئتها ، وانما الثابت والمشاهد في كل زمان ومكان ان الانسان قد حاول أن يتحكم في حياته ومصيره ، وانه قد بذل شيئا من الجهد في سبيل السيطرة على الطبيعة وتغيير مجرى الظواهر الكونية ، وحتى لو رجعنا إلى الماضي السحيق إلى عصور ما قبل التاريخ ، فاننا لن نجد الإنسان قطعة جامدة من المادة تتحكم فيها القوانين الطبيعية ، بل سنراه ,ساحرا,

---

(١) اندريه كريسون واميل بربيه : هيجل ، ترجمة احمد كوى ،ص٩٣ .

(2) Gadmaer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, Uni. press, New Haven & London; 1976, p. 5.

يحاول قصارى جهده التغلب على القوى الغاشمة المحيطة به عن طريق التعاويذ والصلوات والحيل والألاعيب وأساليب العنف ! حقا ان طرائقه فى ذلك الحين كانت ساذجة وغليظة، ولكنها كانت تكشف على كل حال عن رغبة عارمة وارادة صلبـــة فى السيطرة على قوى الطبيعة . ولعلنا لانكون مبالغين إذا قلنا أن كل "التاريخ الانسانى — حتى منذ أقدم العصور — انما يشهد على وجود « الجدل » أصيلا فى الحياة وأن الكائن البشرى قد أراد منذ البداية أن تكون له اليد الطولى فى اثبات وجوده وتقرير مصيره ـ وقد كان « هيجل » على حق حينما ارتأى أن علاقة الانسان بالطبيعة ليست علاقة نظرية تأملية خالصة ، وانما هى علاقـــة ديناميكية ديالكتيكية (١) .

فعلى أى نحو اذن ينبغى أن نفهم العلاقة بين الانسان والطبيعة ؟ هل نقول بانه ليس ثمة تعارض بين « الداخل » و « الخارج » ، لأن العالم ليس بمثابة قوة طبيعية تعارض الذات البشرية ، وانما هو جزء لايتجزأ من الوجود الانسانى، جزء يرتبط بمقتضى علاقة « تضمن حيوى» لا بمقتضى علاقة « ضرورة منطقية » ؟ أم هل نقول بان العلاقة بين الانسان والطبيعة ليست علاقة خارجية محضة ،وانما هى علاقة جدلية تقوم على التبادل والتصاعد ؟

الواقع أن الانسان يضغط على الطبيعة ، لكى يخضع الطبيعة، كما يضغط الطير على الجاذبية لكى يقهر الجاذبية ! ومنذ جد الانسان الاول، لم تعد هناك « طبيعة خالصة » ، بل أصبحت هناك طبيعة مستأنسة ، وهو مايعنى أن ماتسميه بالطبيعة

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة (بدون) ، ص ص ٤١-٤٢ .

ان هو إلا عالم بشرى قد أعيد صياغته من نسيج الصناعة الآدمية . فلا شك أن « آدم » قد جبل من « أديم » الأرض ، ولكن هذه الارض نفسها لم تلبث أن أصبحت آدمية حين تدخل فيها يد الانسان ، وليس الانتاج البشرى سوى المظهر الخارجى لحركة التصاعد التى يفرضها الانسان على الطبيعة حين يحيل التاريخ إلى تاريخ بشرى (١) .

وينبغى أن نشير إلى أن كل ما يحيط بنا من أشياء يمكن اعتباره نموذجا من نماذج الجدل . فيقوم الجدل فى شتى المجالات وتحت كل الصور والاشكال الخاصة بعالمى الطبيعة والروح ، فهو يقوم مثلا فى حركة الاجرام السماوية . وان طبيعة احد الكواكب إذا وجد الآن فى مكان ما ، ان يوجد أيضا فى مكان آخر فقدرته على الحركة التى هى خاصة به ، هى التى تجعله أن يكون له هذا الوجود الآخر (وذلك بالنسبة إلى المكان الآخر) كذلك يوجد فى العناصر الفيزيائية صفـة جدلية ، وما صفتها الجدلية سوى تلك الظاهرة المناخية. بل ان نفس المبدأ هو الاساس لكل العمليات الطبيعية وهو فى الوقت عينه ما يجعل الطبيعة تندفع من أجل التعالى على ذاتها .أما فيما يختص بوجود الجدل فى عالم الروح وبالاحرى فى عالم التشريع وعالم الاخلاق ، فانه يكفى هنا أن نذكر كيف أن الدرجة القصوى لحالة من الحالات أو لنوع من النشاطات ، تنقلب عاده بموجب التجربة المشتركة الى ضدها : وهذا النوع من الجدل معروف فى الكلمات المأثورة التالية ، اذ يقال مثلا : « عدالة عظمى هى ظلم أعظم » (٢)

" Summum Jus, Summa injuria"

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٥٤ .

(٢) اندرية كريسون واميل بريه : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٩٤ .

ب ـ الجدل والفلسفة :

١ ـ الجدل عند الايليين :

لقد كان « بارمنيدس » أول مفكر يونانى يبتكر « الميثادولوجيا » فى مجال الفكر الانسانى ، حيث ميز لنا بين طريقتين من طرق البحث : الطريقة الاولى تؤدى الى الحقيقة وترتكز على المبدأ القائل بأن الوجود موجود ويمتنع الا يكون موجودا ، والطريقة الثانية تقوم على افتراض أن الوجود غير موجود ، وهذا الافتراض من شأنه أن يفضى الى الظن أو الاحتمال .

ويتناول « بارمنيدس » مسألة التمييز ـ التى ستصبح فيما بعد خاصية التفكير الجدلى ـ بين الحقيقة Aletheia والظن Doxa (الحقيقة الظاهرة) فيؤكد بأن الظن هو اعتقاد متقلب لايرقى الى مرتبة اليقين فهو غير جدير بالثقة شأنه فى ذلك شأن العالم المعطى والذى تتبدل فيه الاشياء . ويرجع السبب فى تقلب الاشياء وعدم صدقها ويقينها الى اختلاط وامتزاج الوجود واللاوجود فى الاشياء المتغيرة . ولما كان اللاوجود شيء لايمكن وصفه ولا سبيل الى معرفته ، فعلى هذا الاساس يستحيل علينا أن نحصل على أى حقيقة من العالم المعطى ، لان الحقيقة انما تؤسس على الوجود المطلق الذى هو واحد ، وغير منقسم وغير قابل للفساد ، ذلك أن الوجود إذا كان متضمنا أشياء كثيرة ، فلن يكون الواحد حينئذ هو الآخر ، وبالتالى فربما يفترض هذا التباين حقيقة لهذا اللاوجود ـــ ولهذا السبب فقد ينظر الى الكثرة Multiplicity على أنها مجرد وهم (١) .

لذلك يمتنع أن تتراءى لنا الأشياء على أنها كثيرة ، لانها إذا كانت حقيقية

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 28.

فلا ينبغى أن تتغير ، بل يجب أن تظل عن النحو الذى تبدو عليه ، فليس هناك أقوى من الحقيقة .

وفى ضوء ذلك فان الحقيقة تتطلب أن يكون كل شىء ثابت تماما ، كما هو شأن « الواحد » عند « ميلسوس » ، ذلك لانه إذا تغيرت الاشياء وشملها التحول والتبدل ، فان الوجود يلحقه التدمير ، ويصبح اللاوجود وجودا (١) .

لقد استحق « بارمنيدس » بسبب تمييزه بين المثال والوجود الحقيقى ، وصياغته لمبدأ التناقض ، ثم موقفه من المشكلة الابستمولوجية ، أن يلقب بأبى الفكر الغربى .

أما « زينون » فقد تابع مسار استاذه « بارمنيدس » واجتهد فى تطوير مذهبه الشهير الذى يقوم على برهان الخلف يدافع به عن نظرية الوجود الساكن غير المتحركة ضد انتقاد وسخرية العامة وكان بارمنيدس قد حاول أن يفسر كيفية الارتقاء والصعود إلى المبدأ الاعلى للفكر وللوجود ، فلجأ إلى طريقة اسطورية Mythological يبرر بها هذا الصعود ، فيحدثنا عن عربة تجرها خيول حكيمة تندفع بها تجاه الآلهة الذين يقومون بكشف الحقيقة ، ولكن مع ذلك يظل هذا الانتقال من الحقيقة المعطاه إلى الوجود الساكن مفتقرا الى التبرير المعقول . ولعل هذا ماحدا بزينون إلى اثبات ضرورة هذا الانتقال عن طريق مذهبه فى برهان مخالف ، فيذهب الى القول بان المذهب يفسر لنا كيف أن المعرفة التى تقوم على الأشياء المتعددة والمتحركة لن تحتوى على أية حقيقة على وجه الاطلاق .

---

(1) Owens, Joseph, A History of Ancient Western Philosophy, Hall, Inc., New Jersey; 1959, p. 94.

طالما أن التعدد والحركة متناقضان (١) .

ويتلخص منهج زينون فى مناقشته لخصومه بان يسلم لهم بصحة أفكارهم وقضاياهم ، ثم يكشف لهم مايترتب على هذا التسليم من مغالطة وتناقض ، بمعنى أنه كان فى دفاعه عن أراء استاذه « بارمنيدس » بأن الوجود واحد وأيضا ساكن — يسلم للخصوم بصحة اعتراضهم ويفترض معهم بان الوجود مؤلف من كثرة ثم مايلبث أن يبين مايفضى إليه هذا الاقرار من تناقض ، وبنفس هذه الطريقة يسلم لهم كذلك بأن الوجود متحرك ، ويوضح مايترتب على ذلك التسليم من تناقض ، وما دامت القضيتان المتناقضتان لاتصدقان معا ولا تكذبان معا، وبما أن قضايا الخصوم قد اتضح كذبها فقد صدقت بالتالى قضايا بارمنيدس. وهو مايعنى أنه إذا عرفنا أن القول بالكثرة والحركة يحتوى على تناقض فقد صدقت أقوال « بارمنيدس » بأن الوجود واحد وأنه ساكن .

والجدير بالذكر ان الفكرة التى نجدها عند زينون والتى يرى أن كل سلب تعين تحتل أهمية بالغة فى المنهج الجدلى عند هيجل . بحيث يمكن القول بأننا لو جمعنا بينها وبين الفكرة التى سيذهب اليها « اسبينوزا » فيما بعد وهى ان كل تعين سلب ، وقلنا : « ان كل تعين سلب ، وكل سلب تعين » لكان لدينا سمة رئيسية من سمات المنهج الجدلى (٢) .

أن الجدل عند زينون ينصب على الحركة : وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه

---

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 28

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ص ٥٢-٥٤ .

حركة ، أو قل أن الحركة ليست شيئا آخر غير الجدل ، فالشيء لا يتحرك الا لانه يحوى جدله فى جوفه . ذلك لان الحركة هى الصيرورة إلى الآخر . أى أن الشيء يصبح غير نفسه فهى نسخ ذاتى أو [illegible] . ذا[illegible] . وإذا كان أرسطو يقول ان زينون أنكر الحركة لانها تتضمن تناقضا ذاتيا فيجب الا يفهم من ذلك على أنه يعنى أن الحركة غير موجودة على وجه الاطلاق ، اذن فالمشكلة ليست هل هناك حركة أم لا ، أو هل هذه الظاهرة موجودة أم لا ، لان الحركة يؤكدها شهادة الحس ، فلم يهدف زينون إلى انكار الحـــركة بهذا المعنى ، وليس المهم وجودها بل ما يعنينا هو حقيقتها ، ولقد انتهى إلى أن الحركة غير حقيقية لأن فكرتها تحوى فى جوفها تناقضا . وهو يريد بذلك أن يقول : ان الحركة لايحمل عليها وجود حقيق . ومن ثم فان ما يقصده زينون ليس فيما يبدو موجها ضد وجود الحركة ، وانما هى اشارة إلى الطريقة التى يجب أن تحدد بها الحركة ، واظهار للمجرى الذى يجب أن تسير فيه .

ويقدم زينون أربع حجج مختلفة ضد الحركة تقوم على امكان قسمة الزمان والمكان قسمة لا متناهية (٥) . ويهمنا هنا الاشـــارة إلى الجدل الذى استخدمه

---

(٥) قدم زينون حججا اربع مشهورة يبرهن بها على امتناع الحركة ، وتتلخص هذه الحجج على النحو التالى :

١ — الحجة الاولى (حجة القسمة الثنائية) ، وتستند هذه الحجة على فكرة انقسام المقدار الى اجزاء غير متنـــاهية . وتذهب هذه الحجة الى ان الجسم المتحرك لن يصل الى منتهاه الا اذا قطع نصف المسافة اولا ، ثم نصف النصف وهكذا . ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعا ، كانت الحركة ممتنعة .

٢ — والحجة الثانية تسمى (حجة اخيل) وهى تمثيل للاولى ، وفحواها

=في مناقشته لفكرتي الزمان والمكان وكشف مافيهما من تناقض، فالمحصلة النهائية

انه اذا بدأ اخيل، وهو أسرع عداء اثيني في سباق مع سلحفاة فانه وان كانت السلحفاة تتقدم عليه بمسافة قصيرة ، وبدأ تحركهما معا في نفس الزمن ، فان اخيل لن يدرك السلحفاة الا اذا قطع المسافة الاولى التي تفصلها ثم المسافة الثانية وهكذا .

٣ — اما الحجة الثالثة (حجة السهم)، وتشير هذه الحجة الى ان الزمان قوامه آنات غير متجزئة ، ولما كان الشيء يوجد في مكان مساو له، فان مروق السهم يشغل في كل آن من الآنات الزمنية مكانا مساويا له،ومن ثم فهو لا يفارق المكان الذي يشغله الآن . ويترتب على هذا انه يظل ساكن غير متحرك .

٤ — والحجة الرابعة (حجة الملعب) وتقوم هذه الحجة على فرضية الزمان المؤلف من آنات غير متجزئة والمكان المركب او المؤلف من نقاط غير منقسمة فاذا افترضنا ان لدينا ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات ، والثلاثة متوازية في ملعب ، احدها ... ← يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار ، والثالث في ـــ ... الوسط . ولنفرض ان الاول والثاني يتحركان بسرعة واحدة منهما الى الجهة ... المقابلة ، في حين الثالث ساكن قابع في مكانه : فان الواحد منهما يقطع طـــول الآخر في زمن هو نصف الزمن الذي يحتاجه لقطع طول الساكن ،أي ان الانتقال من احدى نقط المجموع الساكن الى النقطة التي تليها يتم في آن هو ضعف الآن الذي يتم فيه الانتقال من احدى نقط المجموع المتحرك الى النقط التي تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث ان طول المجاميع واحد) في زمن معين وفي ضعف هذا الزمن فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، واذن فالحركة وهم (انظر، يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ص ٢١ — ٢٢) .

التى خلص إليها الجـــدل عند الايليين هى النتيجة التالية : « الحقيقة هى الواحد وكل ما عدا ذلك وهم باطل » (١) .

ومن ثم فقد تصور زينون الجدل بصورة سلبية ، محاولا اظهارنا على ضروب التناقض التى يقع فيها الفيلسوف حين يبغى الخروج عن دائرة المفاهيم الايلية المنطوية على معانى السكون والثبات (٢) .

غير أن ما يؤخذ على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتى من حيث أنه يعتمد على الذات المفكرة ، فالواحد عنده بدون حركة ، وهو هوية مجردة . مع أن الجدل الحقيقى – فى نظر هيجل – يتطلب ألا يكون حركة لذهننا فحسب ، بل حركة تنطلق من طبيعة الأشيـــاء الخارجية ، بحيث يصبح الجدل جوهر هذه الأشياء وحقيقتها ، وذلك يعنى أن تصبح حقيقة الأشياء هى الانتقال والحركة والتغير والصيرورة : فلا شىء يستقر على حال ، وانما الكل فى حـــركة وتغير دائمين ، وتلك هى الخطوة التى قام بها هيراقليطس (٣) .

٢ – هيراقليطس والجدل :

هيراقليطس هو أول فيلسوف نادى بأن الوجود والعـــدم يتوحدان فى الصيرورة ، وأن كل شىء يتحرك ، ويتحول ، ويسيل – يقول هيراقليطس قوله المأثور « لا ينزل الإنسان الواحد فى البحر مرتين » ، لأنه يتغير ، كما أن البحر نفسه فى تغير وصيرورة دائمة . وهو يرى أن الحرب والصراع أساس الأشياء

---

(١) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ١٢٩ .

(٣) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٥٧ .

فلا يوجد سكون أو وحدة ، وأن التناقضات سمة للأشياء جميعا . و يمكننا أن نعد فكرة هيراقليطس بمثابة المقدمة التى مهدت الطريق أمام هيجل كما سنرى فيما بعد ، لأن الفلسفة الهيجلية بدورها هى فلسفة الصيرورة التى تجعل التناقض مصدرا لكل حركة وكل حيـــاة . ولكن الصيرورة عند هيجل ليست تطورا فى الزمان فحسب ، بل أنها قبل كل شىء تطور غير زمنى (١) .

والواقع أن المحور الرئيسى فى فلسفة هيراقليطس هو التغير ، فكان يرى أن الوجود فى تغير مستمر ولا يتوقف عن السيلان وأن ذاتية الشىء لا تبقى على ما هى عليه ، بل تتغير تغيراً مستمراً وأن الشىء يتحول على الدوام وينقلب إلى نقيضه وأنه يحتوى على ضـــده . وبذلك قضى هيراقليطس على قانون الذاتية وفتح الببـــاب على مصراعيه للسوفسطائيين من بعد ، كما أثار شعلة الجدل الهيجلى ، فمما لاشك فيه أن هيراقليطس هو أول من أعلن صراحة بأن الشىء يشمل الضد و يحتويه ، « لأن كل شىء حين يتغير ، يتغير من ضـــد إلى ضد ، فلابد له اذن أن يكون حائزاً من قبل على الشىء الآخر لكى يمكن لهذا التغير أن يتم » (٢) .

لقد لعبت فكرة التغير ، كفكرة مؤلمة تؤرق وجدان الإنسان ، دورها فى تحديد فكرة الوجود عند القـــدماء مثلما تلعبه اليوم أفكار مؤلمة اخرى كالقلق والغثيان واللامعقول واليأس والموت فى تحديد الوجود الإنسانى فى الفلسفات

---

(١) رينيه سرو وجاك دونْدت : هيجل ، ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٦ .

(٢) على سامى النشار وآخرين : هيراقليطس ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٩ ، ص ٢٦٦ .

الوجودية المعاصرة (١) .

إنه إذا كان الجدل عند الإيليين جدلا ذاتيا يعتمد على الذات المفكرة كما قلنا سلفا ، فاننا نجد هيراقليطس يجعل الجدل بالضرورة موضوعيا . لقد عبر زينون عن اللامتناهي ولكن في جانبه السلبي فحسب حيث أشار إلى تناقضه وإلى أنه غير حقيقي . أما هيراقليطس فالصورة عنده مختلفة ، اذ أن تمام المعرفة يتطلب أن تظهر الفكرة في كليتها الخالصة كتعبير عن ماهية الفكر . فنجد أن فكرة اللامتناهي موجودة بالقوة وبالفعل كما هي في ذاتها أعني على أنها وحدة الاضداد(٢) .أضف إلى ذلك أن زينون يرفض بل وينكر المعرفة التي تقوم على الحركة والتعدد لأنها متناقضان . أما هيراقليطس فانه لم يقبل أن يكون عالم التجربة خاليا من أية تناقض ، وانما على العكس من ذلك يرى الوحدة المتناقضة التي تجمع بين دفتيها الوجود واللاوجود ، أعني الصيرورة Becoming وتناسب هذه الصيرورة في بنية العالم المتغير . فتظهر الحركة الدائرية في كل عملية تتحكم فيها الصيرورة : , فالطريق الأعلى Hodos anoo ينضم مع الطريق الأسفل Hodos Katoo ، وتتواصل العملية على نفس المنوال ، فليس هناك بداية ولا نهاية ، وعلى هذا النحو لا يستقر الكون على حال ، ويرجع الفضل في وجود هذا الكون واستمراره إلى النار الأبدية الأثيرية التي تجعله يواصل سيرته في , اطراد قانوني Lawful regularity وتنطلق هذه الحركة الدائرية عبر

---

(١) محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٩٧ .

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ٥٨ .

مراحل مختلفة ، حيث تخمد النار بذاتها فتصير أرضا ومياها ، وتنشأ من بخار الماء أرواح ونفوس البشر والحيوانات والنبات .

ومن ثم فان الوحدة وصراع الاضداد هما مصدر كل حركة ونشاط فى هذه العوالم المختلفة . والسلام هو نهاية الصراع ، ولكن ليس السلام هو الموت والفناء بل هو التلاشى فى النار . أما عن عمليتى البرودة والحرارة فهى لا تتم كيفما اتفق ، وانما هى محكومة باللوجوس Logos والانسجام Harmony وينتمى هذا الانسجام أولا وأخيرا إلى النار الالهية السارية فى العالم ، ومع ذلك فكل شىء متنافر (١) .

وهنا نجد الجدل الهيراقليطى يتخذ مساراً عمليـا وفعليا فى تبرير نشأة الوجود وما يعتمل فيه من ظواهر وحياة . فالحركة الجدلية تتم وفق ضرورة تفرضها النار الأثيرية الالهية ، وتسيطر الصيرورة بصورها المختلفة من وحدة وصداقة وانسجام من جهة ، وصراع وتعارض وتنافر من ناحية أخرى .

ويمكننا أن نلمس مدى الاختلاف بين هيراقليطس وسابقية من الايليين ، ذلك لأنه يتكلم أساسا عن المرئى والمسموع ، اى انه يتحدث عن المشخص على حين أن الإيليين يهتمون بالمجـــرد أى بالوجود غير المشخص والذى يتجاوز الاسماع والأبصار .

وعلى أية حال فليس الاختلاف والتعارض بين هيراقليطس والمدرسة الايلية إختلافا جذريا ، فكلاهما يقبل وجهة النظـر التى تذهب إلى أن الحقيقة الأبدية تتعالى على عالم التجربة (٢) .

---

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 28.

(2) Ibid., p. 29.

٣ - الجدل عند السوفسطائيون .

مما لاشك فيه أن إهتمام السوفسطائيين كان موجها إلى الجدل وإلى مشكلة المعرفة على وجه العموم ، فكان أحد أقطاب السوفسطائية وهو «بروتاجوراس» يرى أن القدرة على التعليل السوفسطائي لاقناع الآخرين وأفحام الخصوم تحتاج إلى مهارة وتدريب وممارسة فضلا عن ضرورة توفر بعض الملكات والمواهب الطبيعية وإذن فقد كان بروتاجوراس وأترابه من السوفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدلي ويؤكدون على أن الحذق والتمرس شرطان لا غنى عنها للنجاح في الحياة ولا يتحقق هذا الا باستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية (١) .

وها هو «انكساجوراس» يحاول أن يوفق بين الوجود المطلق الأيلي وصيرورة هيراقليطس ، ويعد انكساجوراس من الوجهة التاريخية بمثابة القنطرة التي تصل بين هذه المدارس وبين مفكري السوفسطائيين التالين له فهو أول فيلسوف في تاريخ التفكير الفلسفي يستخدم مفهوم الغائية لتفسير التغير والحركة . بحيث نجده ينظر إلى العقل Nous باعتباره العلة الأساسية والمقياس والهدف معا من تطور جميع الأشياء . فيقوم العقل بتشكيل العالم من المادة الأولية وهذه المادة الأولية التي كان الطبيعيون الأوائل يعتبرونها عناصر بسيطة للوجود كالماء والهواء .. الخ - تتألف من عدد وفير من جسيمات أولية .

---

(١) محمد علي ابوريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ١٩٧٤ ، ص ١١٦ .

وعلى العكس من صيرورة هيراقليطس التى كانت تفترض البداية المباشرة من النار الالهية والعودة مباشرة إلى النار الالهية . فان انكساجوراس يعتقد أن الأشياء تنشأ وتتكون من جسيمات — كانت فيما مضى أجزاء أساسية لبعض الأشياء الأخرى . أى أنه يفسر الصيرورة ويشرحها فى ضوء نظريته عن انفصال Dissociation واتحاد Association الجسيمات . فعندما يتغير شيئا ما أو يتلاشى فان جسيماته لاتفنى تماما ولا تنمحى كلية بل تصبح جزءا فى بنية شىء جديد . وبالتالى يكون العقل Nous وهو الصلة بين عالم الأشياء ومبدأ حركتها — متحرراً أو منفصلا عنها وأعظم شأنا مما جاء عند هيراقليطس . ولهذا السبب ينظر المدرسيون الكاثوليك إلى انكساجوراس على أنه المبشر بالمذهب السمو الالهى Doctrine of divine Transcendence .

وعند السوفسطائيين يحل الموجود الأسمى الإنسانى محل العقل الكلى باعتباره الغاية والمقياس لوجود الأشياء أو عدم وجودها . يقول بروتاجوراس : « الإنسان مقياس الأشياء جميعا » (١) .

Pantoon chrematoon metrrn estin anthropos

وهو يعنى من ذلك أن وجود الأشياء يعتمد على ما يقرره الإنسان ، فهو الذى يحدد الدلالة والغاية للأشياء ، من حيث وجودها أو عدم وجودها .

ويقدم لنا بروتاجوراس تفسيرا مختلفا للميثادولوجيا ، بحيث يحقق علم المناهج الى حد ما فى الفلسفة اليونانية بالمعنى الذى يعتبر الانسان حجر الزاوية

---

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 29.

والحقيقة المحورية لهذا الكون . وإذا كان الايليون وهيراقليطس قد قالوا بان التنافر والتضاد ماثل فى الأشياء ذاتها ، فاننا نجد بروتاجوراس يرى أن هـــذه الخصائص متضمنة فى علاقة الانسان بالأشياء وفى نقص المعرفة.وما دام الانسان لايستطيع بقدراته المحدودة أن يسمو على هذه العلاقة أو أن يتجنب هذا النقص فى المعرفة ، فانه من الواجب عليه بل ومن حقه أن يحدد وفق هواه ماهو الخير وما هو المعقول (١) .

واستكمالا لاستعرض أهم ملامح السوفسطائية وموقفهم من الجدل ، يجب أن نذكر جورجياس والذى يعد فى نظر هيجل ـ خير ممثل للسوفسطائيين فى التعبير عن الجدل ، يقول هيجل عن جورجياس : « لقد تفوق فى الجدل الخالص الذى يبحث فى المقولات العامة كمقولة الوجود واللاوجود ـ وهو جـــدل لايشبه كثيرا حديث السوفسطائيين » (٢) .

لقد تأثر جورجياس بالجدل كما جاء عند المدرسة الإيلية ،فلا شك أنه عرف الايليين وشارك فى أسلوبهم ومنهجهم ، وما يهمنا هنا أن جورجياس قد عرض لجدله فى كتابه الشهير « فى الطبيعة » الذى يقسمه إلى أقسام ثلاثة هى:

١ ــ القسم الأول ويختص فى البرهنة , موضوعيا ، أنه لاشىء موجود على وجه الاطلاق .

٢ ــ وفى القسم الثانى يبرهن , ذاتيا ، أنه على افتراض أنه طالما أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته .

---

(1) Ibid., p. 30.

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل،ص ٦١

٣ — ويبرهن القسم الثالث ، موضوعيا وذاتيا ، أنه ليس ثمة ارتباط أو اتصال ممكن بين مايوجد ومايعرف .

ويمكننا أن نتبين كيف استخدم جورجياس اسلوب زينون فى الجدل ، فانتهى الى الناء الوجود أولا والمعرفة ثانيا ثم امكان الاتصال بينهما ثالثا . واستطاع أيضا أن يتحدى مذهب الايليين فى أن الوجود واحد ، كما يهدم فى نفس الوقت حجة القائلين بالتعدد والكثرة .

والواقع أن جورجياس قد درس الجدل، كما هو موجود فى الفكر الخالص، أعنى أنه بحث فى المقولات الخاصة، ثم بين أنها إذا ماتناولناها بالدراسة وهى فى نقائها الخالص ، فانها تفضى إلى السلب ، فالوجود يصل بنا إلى العدم والواحد ينتقل إلى الكثير ، وينتقل الكثير إلى الواحد . وعلى الرغم من أن جورجياس قد انتهى الى انكار حقيقة هذة المقولات ، الا أنه قد توصل مع ذلك الى مبدأ هام وحقيقى وهو أن هذه المقولات إذا تم فصل بعضها عن بعض ، وقطع مابينهما من ارتباط ضرورى فانها لن تكون حقيقة .

ولعل ماجعل هيجل يعجب بجورجياس هو دراسته للفكر من الناحية الموضوعية (الوجود) ومن الناحية الذاتية (المعرفة) ثم من الناحيتين الموضوعية والذاتية معا (الاتصال بينهما) وأخيرا لأنه قد أوضح أن السلب يكمن فى جوف هذه الأقسام الثلاثة . ومن هنا كان جدل جورجياس أكثر اصالة من جدل بروتاجوراس ، لأنه يتحرك فى وسط فكرى خالى يفتقر اليه الجدل عند بروتاجوراس (١) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٦١ — ٦٣ .

٤ - الجدل عند سقراط :

إذا كان السوفسطائيون قد برعوا فى الجــدل المنطقى وانساقوا الى الذاتية والنسبية والفردية ، فان سقراط كان صاحب منهج جديد هــو المنهج السقراطى الذى يجرى على أسلوب المناقشة أو الحوار ، والنقطة الجوهرية فى هذا المنهج هى البحث عن المبــادىء الثابتة والمعانى الكلية وراء الظواهر الجزئيــة والمتغيرة . فسقراط ينشد الوصول الى العلم اليقينى والمفاهيم الشاملة ، ويبحث عن الماهية الحقيقيه (١) ، أو كما يمكن أن نقول بتعبير منطقى ، وان يبحث عن ، التعريف بالحد التام Proper defintion .

يستخدم سقراط الجدل كمنهج يستهدف من ورائه تدعيم أسس وقواعد العلم والمعرفة الحقة والمبـادىء اليقينية فى مواجهـة السوفـسطائيين ، ويتألف المنهـج الجدلى السقراطى من مرحلتين هما : مرحلة التهكم ، ومرحلة التوليد .

أولا . مرحلة التهكم :

حيث يستهل سقراط المناقشة وادارة الحوار بتوجيه السؤال الى محدثه مع تصنع الجهل . وفى هذه المرحــلة نرى سقراط يتظاهر بالسذاجة والجهل وكأنه لايدرى من أمر نفسه شيئا ، وذلك بغية اثارة الشعور بالزهو والخيلاء فى نفس مجادله فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر فى الرد عليه ، وسرعان مايبادر سقراط فيتناول بالتفنيد مايعرضه الخصم من آراء وتعريفات للموضوع . حتى تشعر الخصم بالحرج وبأنه غير قادر على الاستمرار فى مناقشة سقراط فيكتفى

---

(1) Greer, Thomas, A Brief History of Western Man Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1972, p. 24.

بأن يتلقى منه ما يريد هو أن يلقيه اليه . ومعنى ذلك أن يقحم الخصم ويشل حركته فى الجدل .

هذه هى مرحلة التهكم فى ايجاز شديد ، وهى بمثابة أداة عقلية يناط بها تنقية الجو الفكرى عند اليونانيين مما اذاعة السوفسطائيون من شك وهدم وتدمير القيم والمثل والعقائد . وبذلك تعد هذه المرحلة خطوة هامة وأساسية كان لابد منها لتطهير النفوس . وعندما ينتهى سقراط من تطهير نفس خصمه من المعلومات الزائفة والمعارف المشوهة التى تلقاها فى المجتمع واكتسبها بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد .

ثانيا ـ مرحلة التوليد .

يجتهد سقراط ويكرس جهده لبناء المعرفة على دعائم وأسس قوية راسخة ، فكان ـ على حد تعبيره ـ يمارس صناعة والدته ، التى كانت تعمل « قابلة » تقوم بتوليد الأطفال من بطون أمهاتهم ، فهو يولد الأفكار من نفوس محدثية . ومعنى هذا القول بفطرية الأفكار . فالعلم عند سقراط أولى سابق Apriori على التجربة ، ويقتصر أثر التعليم فى المدرسة أو الجدل فى السوق على إيقاظ النفوس ، فيذكرها بالمعانى الفطرية الحاصلة فيها فى حياتها السابقة فى عالم المثل قبل ميلادها الأرضى ، فالعلم إذن ليس إلا تذكر . وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه (١) .

وهكذا كانت مهمة سقراط الفلسفية فى التصدى للسوفسطائيين ، كما صورها

---

(١) محمد على ابو ريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، جـ ١ ، ص ص ١٣٥-١٣٧

أرسطو ، هى القول ، بالمعانى ، أو ، الماهيات ، ـ المعقولة وهى الحقائق الثابتة ، فى مقابل الاحساسات المتغيرة والحقائق النسبية ، مع محاولة ، تعريف ، تلك الماهيات . ولقد بذل جهدا كبيرا فى ترسيخ وتدعيم تعريف الماهيات كالفضيلة والخير والعدالة . . . الخ . فكان ينادى بأن معرفة الخير تتطلب القيام به فلا يكفى أن يعرف الإنسان الخير دون أن يقوم به ، بل نراه يؤكد الارتباط الوثيق بين الفضيلة والعلم ، فكانت عبارته الشهيرة ، الفضيلة علم والرذيلة شر (١) .

ولما كان سقراط يرى أن العلم بالحقائق أو الماهيات لا يتم بالتلقين أو يكتسب بالتعليم ـ فلا مبرر اذن لمهنة تعليم السوفسطائيين الناشئة ـ وانما يمكن فقط الحصول على هذه الحقائق باستدراج العقل وأن ينبه إلى العلم عن طريق المحاورة والمجادلة لتوليد الحقائق منه . وأن تعرف نفسك بنفسك ، هو أن تستخرج تلك الحقائق من أعماق نفسك (٢) .

لقد عبر سقراط — فى رأى هيجل — عن الجدل فى صورته الذاتية بصفة خاصة ، وهى الصورة التى تبدو فى التهكم ، فقد اعتاد أن يوصف جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولا ثم ضد السوفسطائيين ثانيا . وكان سقراط شجاعا جريئا فى مناقشاته، يلقى الأسئلة التى يريدها بحذق ومهارة وينتهى بالمحاورة إلى عكس البداية التى كان يؤكد صحتها . غير أن هذا التهكم السقراطى ليس الا

(1) Stumf, Samuel Enoch : History of Philosophy : Socrates to Sartre, 2ed. McGraw-Hill Book Company, Inc., London; 1975, p. 37.

(٢) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ١٥٠ .

لونا خاصا من ألوان الحديث بين شخص وآخر ، ولهذا فهو صورة ذاتية من صور الجدل ، لأن الجدل الحقيقي يعالج الأشياء وعللها .

ومع ذلك لم يخلو المنهج الجدلي السقراطي من نتائج هامة ، منها أنه يطور الكلي من حالة عينية معينة ، ويظهر الفكرة الشاملة الكامنة داخل كل فرد . ومنها أنه يحطم المعتقدات الخاطئة التي يتمسك بها أصحابها ظنا منهم أنها حقائق واضحة ، ومنها كذلك إهتمامه بالكلي الذي نصل إليه عن طريق الفكر وحده (١) .

٥ ـ الجدل الافلاطوني.

يتفق معظم المفكرين والكتاب على أن أفلاطون من أكثر تلامذة سقراط شهرة ، ومثلما قام زينون بتطوير مذهبه في برهان الخلف لتبرير موقف أستاذه بارمنيدس وتصوره لمسألة الوجود ، وكذلك كان تصميم أفلاطون على تقديم الجدل في سائر مؤلفاته خصوصا المبكرة منها لتأييد وتدعيم مذهب سقراط (٢) . واتبعت المحاورات الأفلاطونية نفس الاتجاه الذي سارت فيه محاورات سقراط ، حيث يخبرنا أفلاطون أن المجادل الحق يحرص دائما على تقرير اتفاقه في وضوح مع من يجادله في قضية قبل الانتقال إلى قضية جديدة (٣) .

الا أن أفلاطون قد تعدى مرحلة التبعية بما أضاف من عنده ، فأسهم بنصيب وافر كان ولا يزال التراث الذي لا ينضب ، ينهل منه معظم الفلاسفة والأدباء

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ٦٧ .

(2) Sarlemijn, Andries : Hegel's Dialectic, p. 30.

(3) Wahl, Jean : The Philosopher's Way, Oxford University press, Inc., New York, 1948, p. 312.

ورجال الفكر والسياسة والجمال (١). الخ . والأمر الذى سنعالجه هنا يقتصر على إستعراض بعض ملامح فكرة .

لقد كان سقراط يتصور الجدل على أنه محاولة مستمرة من أجل الوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية مع التثبت من ذلك التعريف باللجوء - مرة ثانية - إلى وقائع جزئية جديدة - ثم جاء أفلاطون فلم يقف عند هذا المنهج السقراطى فى الانتقال من الأفراد إلى الأنواع ، ومن الأنواع إلى الأجناس ، بل حاول أفلاطون أيضا أن يضع لتلك الأجناس سلما طبقيا ، حتى يصل فى نهاية المطاف إلى النماذج أو « المثـل » التى تشارك فيها شتى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة (١) .

ان ما يتميز به الجدل الأفلاطونى هو تحوله التدريجى من مجرد فن للمجادلة إلى منهج حقيقى وعلم (٢) . ونستطيع أن نتبين بوضوح كيف استطاع أفلاطون أن يجمع فى فلسفته العناصر الأساسية فى الفلسفات السابقة عليه ، فأفلاطون فيما يرى هيجل : يتقدم الآن ليضم الجدل الموضوعى عند هيراقليطس إلى الجدل الايلى الذى كان محاولة خارجية للذات تسعى فيها إلى اظهار التناقض ، ثم هو فضلا عن ذلك قد عبر عن الفكر الأخلاقى السقراطى ، وحوله من فكر ذاتى إلى فكر موضوعى هو المثال الذى يجمع بين الفكر الكلى والموضوعى . ومن هنا نرى أن الفلسفات السابقة على أفلاطون لم تختف بنقد أفلاطون لها أننا نراه يحاول التوفيق بينها فى فلسفته (٣) .

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٣٩ .

(2) Wahl, Jean, The Philosopher's Way, p. 312.

(٣) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٧٢ .

والواقع أن منهج أفلاطون الجدلي يتخذ صوراً متعددة كالجدل الصاعد والجدل الهابط والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه اذن صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني . ولعل دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية تحدد لنا معالم المنهج الجدلي عند أفلاطون .

يستهدف أفلاطون من وضع المشكلات الفلسفية على هيئة محاورات وبصورة جدلية بأن تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات . يقول أفلاطون : « ان المحاورة تحدد موضوعاً بالدراسة وليس القصد منها الخروج بنتيجة ازاء المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات » (١) . فهدف المحاورة إذن ليس امدادنا وتزويدنا بالمعارف والمعلومات بقدر ماتقدمه من عون ومساعدة على التدريب على فن الجدل .

وهكذا كان « فن الجدل » عند اليونان بمثابة منهج عقلي يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة عن طريق الاجتهاد في الكشف عن ضروب « التناقض » الكامنة في حجج الخصم ، مع العمل على دحضها والقضاء عليها . فقد كان فلاسفة اليونان بصفة عامة يعتقدون أنه في تصادم الأفكار المتعارضة وتلاحم الآراء المتناقضة ما قد يعين على انبلاج الحق . وحسبنا — فيما يقول هيجل — أن نستشهد بمحاورة أفلاطون المسماه « بارمنيدس » وإلى غيرها من المحاورات الأفلاطونية الأخرى ، لكي نتحقق من أن كل مهمة الجدل كانت مقصورة على دحض بعض القضايا ، دون الوصول إلى أية نتيجة إيجابية (٢) .

---

(١) محمد علي ابوريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، حـ ١ ص ٢٨٠ .
(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٤٠ .

وعلى أية حال فان أفلاطون يحدد الجدل بأنه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة التى يصل إليها العقل بعد العلوم الجزئية ، فينزل منه إلى المحسوسات يفسرها . يقول أفلاطون: « أن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة . ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الأساسى هو أن ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بانجاز المعرفة والعمل . اننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل: صعود إلى الخير ، وعودة إلى الكهف ، وهذا يحدث فى الحياة الحاضرة للفيلسوف التى يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان »(1) .

وترتبط المعرفة عند أفلاطون بموضوعها ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود فانها تدرك الكثرة والتغير فى العالم المحسوس لأنها ما زالت متعلقة بالجسد ، لكنها لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات لأشباه الموضوع الحسى من وحدات العالم المعقول . عندئذ فان فعل المعرفة يكون فى نفس الوقت أساساً لحركة صعود النفس رويداً رويداً من عالم الحس إلى عالم المثل ، فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعا لمعرفتها . وهذا الطريق الذى تقطعه النفس فى رحلتها متجهة إلى عالم المثل والذى يتيح لها أن تكشف آفاقا وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمتها وتعود هابطة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس ، وهذا الطريق يسميه أفلاطون بالجدل .

وهنا يتمثل الجدل عند أفلاطـون فى محاولة النفس التحرر من عبودية

---

(1) محمد على ابوريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، جـ١ ص ص ١٧٩-١٨٠

البدن ، ويتطلب ذلك نضالا مريرا ومجاهدة روحية متصلة وترويضا عنيفـا للارادة واخضاعاً تدريجيا لنزوات الجســد ورغباته . فمثل هذه الصورة الحيوية التى تعانيها النفس هى التى تشكل خط سير الجدل فالجدل ليس مناقشة لفظية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها فى صعودها إلى المطلق ، أى إلى قمة العالم المعقول .

والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار انما تشعرنا بذبذبات سير الجدل ، فان كل نقاش فى هذه المحاورات انما يسجل خطوة إلى الأمام ذات طابع جدلى يترجم عن حـركة صعود حيوية للنفس فى طريقها إلى العـالم المعقول . وهذا يعنى أن كل محاورة انما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة فى سعيها للخلاص من عبودية الكهف ، أى من أسر المحسوس لكى تلتقى مع موضوعها المجرد - رياضيا كان أم معقولا - وتعكف عليه لكى تصل عن طريقه صعودا إلى الخير بالذات ، قمة عالم المثل .

ولكن كيف تواصـل النفس المفكرة فى سيرها الجدلى الصاعد ؟ أو بعبارة أخرى كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

الواقع أن سير الفكر وتقدمه يعتمد على إستخدام الفيلسوف لمناهج البحث العلمى التى تساعده على التدريب والمران العقـلى ، ثم لا يلبث أن يتجاوزها متجها إلى ذاته فى تأمله الفلسفى ، وفى خضم هذا التأمل ينبثق نوع من الحوار الذاتى الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسموع بين شخص وآخر ، وفى أثناء هذا الحوار يشتعل أوار الصراع النفسى الكامن ، فتظهر العقبات وتلوح معوقات جدية قد تعرقل إستمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فان أول خطوة فى الطريق إلى المنهج الفلسفى هى أن يبـدأ

الفيلسوف يتجاوز عالم الحس، فيضع فرضا أوليا - ويستمر الفيلسوف في سيره الجدلي طارحا فرضه الأول للمناقشة والاستدلال حتى يصل في نهاية المطاف إلى معرفة تامة بهذا الفرض أي بالموضوع(١).

ويجب أن نلاحظ أن الجدل في سيره - عند أفلاطون - لا يتعامل قط مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية ولكنه ينتقل بين كليات فحسب، أي من معان إلى معان عن طريق معان، أو على حد تعبير أفلاطون: المنهج الذي به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئا محسوسا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة. فليس الجدل بالمعنى الدقيق عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط، لأنه يقوم على تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع. فالفيلسوف يبدأ من حيث ينتهي عالم الرياضة ويصعد إلى المبدأ الأول للكون، وهو في ذلك يرتفع من المثل إلى المثل ويستقر في عالم المثل، فالجدل ضرب من ضروب المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى ينتهي بالمثل. وتلك هي الحال التي نلمسها عند هيجل أيضا، فالجدل عنده لا يسير الا بين كليات خالصة ولا يتعلق بالجزئيات المحسوسة (٢).

ولكن بعد هذا الجدل الصاعد ثم الجدل الهابط والذي - كما قلنا - يبدأ رحلته من أعلى مستويات الواقع ويعود إلى المستويات الأقرب إلى تجاربنا الجزئية، لم يثبت أن النزول من الخير إلى أدنى الأنواع عملية متصلة، ولا يستبعد وجود فجوة بين الخير والماهيات المستمدة منها - كما يبدو أن هناك فجوة أخرى

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١٧٧-١٧٨.

(٢) امام عبد الفتاح امام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص ص ٧١-٧٢.

تفصل بين الأنواع الدنيا وبين الأفراد ، ومن ثم يكون هناك انفصال فى السلم الجدلى . أحدهما يقع فى البداية والآخر يقع فى النهاية . ولعل وجود هاتين الفجوتين قد ساعدنا على ضمان تحقق الحرية فى العملية الجدلية ،وهو أمر لا نصادفه عند هيجل مثلا (١) .

يلخص لنا أفلاطون أساليب المعرفة ومسالكها فى أربع طرق هى : التعبير اللفظى ، وهو الذى يتم فيه معرفة الشىء عن طريق اسمه . والطريق الثانى هو التعريف ، والثالث هو الادراكات الحسية على إختلاف أنواعها ، أما الطريق الرابع فهو العلم .

ويرى أفلاطون أن هذه الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع ، بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج فى هذه المراتب ويكون على معرفة بها ـ أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ـ بل ان العلم الكامل هو الذى نحصل عليه فى مرتبة خاصة . ولما كان أفلاطون يقصر لفظ « علم » فى الكتاب السابع من الجمهورية على الجدل وحده ، فمن الممكن الوصول إلى معرفة كاملة عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهى بالجدل .

واذن فالماهية أى الموضوع الكامل انما يتم ادراكها عن طريق الجدل ،وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها . وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه الطرق الأربعة للمعرفة ، ولكنه ليس واحدا منها .

فالنفس اذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التى تقدمها الطرق الأربعة للمعرفة التى تسبق الجدل

(1) Wahl, Jean : The philosopher's Way, p. 313.

ولايتم للنفس هذا الادراك الا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أى شىء.

وهكذا نجد الجدل يمر بالمراحل الآتية :

صورة محسوسة	Image
تعريف	Definition
ماهية	Essence
العلم	Science

هذه باختصار درجات المنهج وهى تشير فى نفس الوقت الى الاقسام التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة أو تركيبها الجدلى الذى أشار اليه أفلاطون فى محاورة (السياسى) ليضع أمام المتجادلين خطة الجدل وطريقة سيره وقد خضعت تركيب المحاورة الافلاطونية لهذا المنهج (١) .

والجدير بالذكر أن الجدل عند أفلاطون يؤخذ بمعنى خاص فيكون المرتبة العليا فى المعرفة التى يتم عن طريقها ادراك المثل ، وعلى قمتها الخير بالذات أما الجدل بمعناه العام فيتمثل فى الطريق الذى تقطعه النفس من المحسوس الى المعقول ثم العودة من المعقول الى المحسوس . وهنا نجد الجدل يجمع بين صيرورة العالم المحسوس وثبات العالم المعقول ، بل أن أفلاطون قد تمسك باثبات فكرة الصيرورة فى الوجود، فجعل الحركة جنسا أعلى ، للمثل ، الى جوار ، السكون، وذلك فى محاورة السوفسطائى (٢) .

---

(١) محمد على ابوريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ج٢ ، ص ١٨٨ .

(٢) محمد على ابوريان . النظم الاشتراكية ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٧ ، ص ٢٤٠

ولم يقتصر الأمر على وجود الجدل العقلى عند أفلاطون ، اذ نصادف صورة أخرى من صور الجدل وهو مايسمى بالجدل العاشق الذى ينتقل من التعلق بالأشياء الجميلة الجزئية والاشخاص الى التعلق بالجمال الكلى .

وفى محاورة فيداروس نجد مرحلة أخرى من مراحل تفكير أفلاطون الجدلى ، فيقارن أفلاطون فى هذه المحاورة بين فكر الفيلسوف وبراعة الجزار فى تقطيع اللحوم والكشف عن مفاصل الذبيحة التى يقوم بتقطيعها ، وبالمثل ينبغى على المجادل أن يتتبع المفاصل الموجودة فى الواقع . ويبلغ هذا الاتجاه الجدلى ذروته عندما قام أفلاطون بالجمع بين الجدل وما سماه بعملية القسمة ، حيث يتحقق عن طريق قسمة الأشياء الى قسمين وتصنيفها حتى أصل فى النهاية الى النوع يندرج تحته الكائن موضوع بحثنا (١) .

والامر الذى لاشك فيه أن أفلاطون حينما عالج كثيرا من المقولات كمقولة الوجود واللاوجود ، والواحد والكثير والكل والاجزاء ،والمتناهى واللامتناهى .. الخ ، فقد نظر اليها على أنها أزواج من الاضداد وكان يستهدف الوقوف على علاقاتها بعضها ببعض لكى يعرف كيف تشارك هذه المثل فى الأشياء الجزئية المحسوسة . وهنا نلمح شيئا هاما هو أن الأشياء (تشارك) فى هذه المثل جميعها . وبالتالى فالموجود والجزئى سيشارك فى مثالين متناقضين : الوجود واللاوجود أو الواحد والكثير (مثلا) . وهذه المشاركة كان لها أثر كبير فى تصور الجدل (٢) . لذلك فان خلاصة ما امكن لأفلاطون أن يفعله هو أن يمنح



---

(1) Wahl, Jean, The Philosopher's Way, p. 313.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدالى عند هيجل ، ص ٧٢ .

الجدل وهو نظام المعقولات قدرا محدودا في الطابع الديناميكي لكي يصبح صورة نموذجية للعالم المحسوس ، الأمر الذي أفضى به الى التفسير الرياضي الكامل لعالم المثل (١) .

ويحمل القول أن مذهب أفلاطون المثالي كان ذا مغزى عميقا ولعب دورا هاما في فكر هيجل ومن سبقه في قولهم بفاعلية الفكر وحركته الجدلية ، فلم يكن الجدل عند أفلاطون سوى حياة وحركة (٢) .

٦ - الجدل عند أرسطو والرواقية :

إذا كان أفلاطون قد أعلى من مكانة الجدل وجعله أساسا جوهريا للفلسفة ، واعتمد عليه في تفنيد دعاوى خصومه عن طريق ايقاعهم في التناقض ، كما اعتبره السبيل الوحيد للكشف عن الحقائق الثابتة وهي المثل . نجد أرسطو يرفض هذا الاتجاه الأفلاطوني الجدلي ، ويرى أنه لايرقى بهذه الصورة الى مرتبة اليقين ، ذلك لأن « المثل » في نظر أرسطو ليست سوى معان ذهنية كما أن أسلوب الحوار والمناقشة يتعرض لآراء وأفكار الاشخاص عن الأشياء ولا يتناول الأشياء ذاتها . ولهذا يبدأ أرسطو في علاج الطريقة الجدلية ، فيكرس جهوده في تحليل الالفاظ والتصورات التي يتألف منها الكلام، ويقوم باحصاء هذه الالفاظ المستخدمة في المناقشة وتحديد معانيها ، فيخصص لها كتابه « المقولات » .

وقد اهتدى أرسطو من دراسته للمسائل الجدلية الى الكشف عن الصلة التي تربط المحمول بالموضوع في القضية ، والتي تسمح لنا أن نحمل صفة ما على

---

(١) علي سامي النشار وآخرين : هيراقليطس ، ص ٣٤٢ .

(٢) محمد علي ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٤٠ .

موضوع معين ، ولما كانت كل مشكلة جدلية تثير تساؤلا عما إذا كان المحمول فيها يرتبط بالموضوع المعين أم لا، فقد دفعت هذه المطالب الجدلية بأرسطو الى أن يضع نظريته المعروفة فى القضية الحملية (١) .

وبطبيعة الحال فاننا لن نخوض فى الاسترسال عن فلسفة أرسطو أو منطقة بالتفصيل ، بل ينصب اهتمامنا وعلى نحو خاص الى موقف أرسطو من الجدل وتأثيره على فكر هيجل .

مما لاشك فيه أن أرسطو كان قليل الاهتمام بالجدل ، فهو لا يرى فيه سوى مدرسة للاحتمالات، ان لم يكن مدرسة للسفسطة ، وهو - بعيدا عن أن يستنتج - كما يفصل هيجل المقولات الواحدة من الاخرى ، فيقدمها كأنواع الوجود لا يمكنها أن تتواصل فيما بينها (٢) . فالجدل ليس علما كما قال أفلاطون بل هو نوع من الاستدلال الذى يستخدم مقدمات احتمالية ، أى آراء متواترة عند العلماء والعامة ، على الرغم من صحتها الصورية ، والجدلى يستدل بالايجاب أو السلب على مسألة واحدة ويدافع عن أى من الوجهتين مع الاحتراس من الوقوع فى التناقض (٣) .

أضف الى ذلك ماسبق أن قرره أفلاطون ، فى محاورة بارمنيدس ، من أن انكار الوجود فى ذاته كتصور يقينى يفضى الى اعاقة الجدل تماما . فهذه الرؤية

---

(١) محمد على ابوريان : أرسطو ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ١٩٧٤، ص ص ٢٨-٣٩ .

(٢) رينيه سرو وجان دونت : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٣٨ .

(٣) محمد على ابوريان : أرسطو ، ص ٥٥ .

الدقيقة هي التي يرفضها أرسطو في ميتافزيقاه، ويؤكد بعدم وجود أي صورة منفصلة عن الأشياء : كما أنه يشترط أن الخلو من التناقض يكون من غير استثناء ومع ذلك فهو — أي أرسطو — لا ينكر كل معنى للجدل ، وانما يستبقيه في صورته السقراطية .

يقول أرسطو : « ينبغي علينا إلا نقبل آراء أحد الاسلاف إلا بعد تحليلها تحليلا نقديا جدليا بحيث يستطيع المرء عن طريق مقارنة الآراء المتعارضة أن يميز ما هو غير محتمل فيها » . إذ أن « الاستدلال الجدلى Dialectical inference يرادف عند أرسطو » الاستدلال الاحتمالى a probability inference (١) .

والواقع أن أرسطو يميز بين ثلاثة أنواع من الاستدلال ، ويرى حاجة كل منها إلى إستخدام ، أداة القياس Instrument of the Syllogism ، ولكن بنتائج مختلفة . وأول صور الاستدلال هو الاستدلال الجدلى ، الذى يقوم بالاستدلال من الآراء المقبولة على وجه العموم . أما النوع الثانى هو الاستدلال المثير للنزاع ، الذى يتناول الآراء التى تبدو مقبول بصفة عامة ولكنها فى الواقع ليست كذلك . والنوع الثالث هو الاستدلال البرهانى Demonstrative ، والذى يبدأ من مقدمات أولية صادقة (٢) .

وإذا كان « جان فال » قد ارتأى أن أرسطو من خصوم الجدل ، إلا أننا مع ذلك نجد هيجل قد استطاع برؤيته الثاقبة أن يستخرج من جوف فلسفته أفكاراً هامة أفاد منها فى منهجه الجدلى . وأهم هذه الأفكار يتعلق بمسأله المادة والصورة

---

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 33.

(2) Stumpf, Samuel Enoch, A History of Philosophy From Socrates to Sartre, p. 91.

والقوة والفعل ثم فكرته عن التطور التي تفسر التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور ، فما هو موجود داخليا ، هو ما يظهر إلى العلن فثمرة البلوط هي شجرة البلوط في حالة كون أو في ذاتها . وإذا لم يكن الأمر على هذا النحو لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو ، إذ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها ما لم تكن كامنة فيها ؟ ويسمى هيجل ما هو مستتر أو كامن أو ما هو بالقوة « في ذاته » ، وما هو بالفعل « ما هو لذاته » . فثمرة البلوط هي شجرة البلوط (ضمنا) لا صراحة .

والواقع أن مذهب أرسطو وأيضاً مذهب هيجل ، مذهب تطوري وكل منهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور الذي لا يعني انبثاق وظهور شيء جديد كل الجدة . وإنما يرى أرسطو أن هذا التطور هو انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، بينما يرى هيجل أنه انتقال من الضمني إلى العلني أو الصريح .

وينبغي ألا نفهم من ذلك أن هيجل يقبل بكل ما قاله أرسطو عن الصورة والمادة — لأن أرسطو ، وأفلاطون من قبله — نظر إلى المادة على أنها شيء حقيقي رغم أنه يصفها بأنها « لاوجود not-Being » ، ومن هنا تظهر ثنائية أساسية في مذهبيهما . فالمادة عندهما ، ليست شيئا أنتجه الكلي ولكنها موجودة منذ البداية ، ويقتصر دور الكلي على تشكيلها في أشكال مختلفة بحيث يجعل منها أشياء . ومن هنا كانت المادة والكلي أحوال أولية لا يمكن رد الواحد منها إلى الآخر . وهذه ثنائية واضحة . في حين يرى هيجل أن هذا الحامل للأشياء ليس إلا مجرد تجريد ، أو فراغ ، أو لا شيء ولهذا استبعده من فلسفته . أضف إلى ذلك أن « الضمني » عند هيجل ليس هو « المادة » عند أرسطو ، وليس « الصريح

أو المعنى ، عنده هو الصورة الخالصة هي الفعل . وعلى الرغم مما تعنيه لفظتي الضمني والصريح عند هيجل ، إلا أن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين بنفس أسلوب أرسطو ولا على نفس الاشياء (١) .

ومع أن أرسطو لا يهتم كثيراً بقيمة الأسلوب الجدلي ، إلا أنه مع هذا يذكر أن للجدل فوائد منها ، أنه رياضة عقلية ومنهج لاختبار من يدعون العلم وأسلوب الكشف عن المبادىء الاولية في أي علم من العلوم (٢) .

وعلى أية حال فالمنهج الجدلي عند أرسطو أقل وضوحاً مما هو عند أفلاطون لأن هذا المنهج استمر مطبقاً ، بحيث أصبح هو يعني ايجاد الاجابة عن المسائل التي تنتج من مناقشة كل الآراء الممكنة ، أو تلك الاراء المترابطة منطقياً وليست متناقضة مع ذاتها . وقد ظل المنهج الجدلي بهذه الصورة المدرسية في العلوم والفلسفة حتى يومنا (٣) .

وإذا ما انتقلنا الى الرواقيين نجد استمرار التعاليم الميغارية من جانب الرواقيين . حيث كان المنطق الرواقي معروفاً بأنه منطق جدلي ، ولعل السبب في ذلك يرجع الى البدايات الاولية لتعاليمهم التي ركزت الاهتمام على مفارقات زينون ، وعلاقتها بالاستدلال . ففي ظل رئاسة كريزيب Chrysippus الذي عاش في الفترة من (٢٨٠ - ٢٠٦ ق . م) بلغت المدرسة ذروتها واستمر

---

(1) Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, Dover Publications, Inc, New York; 1955. pp. 24-25.

(٢) محمد علي ابوريان : أرسطو ، ص ٥٥ .

(3) Kojeve, Alexandre, Introduction to Reading of Hegel, Cornell Uni. Press. London; 1969, p. 182.

نفوذها قويا طوال أربعة قرون لاحقة . ومما يلفت النظر فى تعاليمهم تلك العبارة المأثورة التى تقول « إذا كان لدى الآلهة جدل ، فهو جدل كريزيب » .

والواقع أن الجدل عند الرواقية يعد ارهاصا لما نسميه الآن « بحساب القضايا Propositional Calculus فى المنطق الرياضى المعاصر هذا من جهـــة ، ومن جهة أخرى نجد انهم استخدموا مصطلح « الجــدل » بمعناه الواسع بحيث يشمل دراسة « نظرية قواعد اللغة Grammatical Theory » ، وقيمـــة « معنى العلاقات Meaning-Relations » والصدق .

وربما يعكس هذا الاستخدام مدى الاهتمامات الخاصة للرواقيين المبكرين، والتى كانت مقبولة عند « شيشرون Cicero » و « سنكا Seneca الذى يؤكدعلى هـــذا المعنى حين كتب يقول : ينقسم الجدل الى قسمين : الكلمات والمعانى . والكلمات هى الأشياء التى تتحدث عنها ، أما المعانى فهى التى تعبر عما تتحدث عنه .

وبصفة عامة عنى عند الرواقية الجدل المنطق من جهة ، والمناقشات والمناظرات من جهة أخرى (١) .

٧ ـ الجدل والفلسفة الحديثة :

أولا ـ الجدل عند كانط :

بدأ كانط فلسفته النقـــدية بترتيب قوى الادراك فأرجعها إلى الحساسية الصورية والفهم الصورى والنطق الصورى . وبين كيف تعمل هذه القوى ميدان المعرفة . فعلى الرغم من اننا لا نعرف الأشياء فى ذاتها الا أن هذه الاشياء تؤثر على حواسنا ، فيحدث الاحساس . وليس الاحساس بمجرد انطباع المحسوس فى

(1) Hall, Roland, Dialectic, in Encyc. of Philosophy, Vol. 2, p. 387.

عضو الحس ، بل هو عملية تشارك فيها الحساسية الصورية فتطبق صورتى الزمان والمكان على التأثيرات الحسية الغير منتظمة الآتية من الخارج ، اذ لا يوجد فى الخارج عالم موضوعى تكتنفه الضرورة ، بل ان قوى الادراك هى التى تسبغ النظام والضرورة على المعطيات الواردة من الخارج ، فليس العقل اذن آلة للمعرفة بل هو الذى يشيد موضوعات المعرفة مستخدما التأثيرات الحسية الخارجية المبعثرة ، وكذلك فان المقولات التى أشار اليها ليست مشتقة من الطبيعة بل هى مقولات العقل التى يخلع بها النظام والتناسق على الطبيعة (١) .

يؤكد لنا هيجل فى « علم المنطق » أن كانط كان أول فيلسوف فى الفكر الحديث ، استطاع أن ينسب إلى « الجدل » مكانة كبرى باعتباره المنهج الضرورى للعقل ، وعلى حين أن الاسبقين كانوا يعتبرون « الجدل » مجرد فن خداع يراد به التلاعب بالتصورات أو مجرد حيلة عقلية يقصد من ورائها إلى البرهنة على صحة بعض القضايا الخاصة ، نجد أن كانط — فيما يقول هيجل — قد رد للجدل اعتباره ، فجعل منه طريقة مشروعة للبرهنة العقلية (٢) .

وإذا كان أرسطو قد عرف الجدل بأنه فن لا يهتدى إلى أكثر من نتائج محتمله ، فان كانط يرى أنه لا يصح القول بأن الجدل فن الاهتداء إلى نتائج محتملة . ذلك لأن الجدل عنده هو فن الوهم . على أن كانط قد اعترف بوجود علم وراء هذا الفن القائم على الوهم (هو الديالكتيك الترانسندنتالى) الذى تحدث عنه فى الجزء الثالث من كتابه (نقد العقل الخالص) وفى أعقاب حديثه

---

(١) محمد على ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٣٩ .

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٠٤ .

عن الاستاطيقا الترانسندتالية ، والتحليل الترنسندتالي . ففي الوقت الى تساعدنا فيه صور المحسوسات ، ومقولات الفهم عند تطبيقها على التجربة ، على الاهتداء إلى الحقيقة ، أو اذا توخينا الدقة قلنا : على انشاء الحقيقة ، فان « أفكار العقل فيها من العلو والدقة بحيث لا يمكن تطبيقها على التجربة وانشاء الحقيقة . ويصح هذا الكلام عن أفكار الله والعالم والنفس . ويفصح الطابع الجدلي للعقل عن نفسه على الأخص عندما نبحث أول هذه الأفكار . اذ اننا في هذه الحالة سندرك أن العالم لا يمكن وصفه بأنه لا متناه في المكان أو الزمان (١) .

والواقع أن مشكلة المعرفة والفلسفة النقدية عند كانط ، التي أفرد لها كتابه ، نقد العقل النظرى الخالص ، تنحصر في محاولة الاجابة عن سؤالين يتعلقان بمضمون الأحكام التركيبية القبلية . هل هذه الأحكام موجودة حقيقة في الميتافيزيقا والعلم ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك الا في العلم ، فكيف نفهم قيامها أو وجودها فيه ؟

ويخلص كانط من مناقشته لهذين السؤالين إلى أن المعرفة العلمية وحدها دون الميتافيزيقا تشهد بأنها تتضمن فعلا على نوع من الأحكام اليقينية قبليا في الذهن ، أعني الأحكام التركيبية القبلية .

أما عن كيفية قيام معارف علمية تجمع بين صفتي التركيبية التي تعتمد على التجربة الحسية وتركيب المحمول إلى موضوعه ، وبين صفة قبلية ، أي بين تلك التجربة التي تجرى في الذهن قبليا ؟ فيرى كانط أن العقل قد توصل لمثل هذه الأحكام حين اكتشف المنهج العلمي الذي أقام الرياضيات علما عند اليونان

(1) Wahl, Jean, The Philosopher's Way, pp. 313-314.

والطبيعيات علما منـذ تورشيلل ونيوتن . ففى هذين العلمين (الرياضيات والطبيعيات) لم ينتظر العقل أن يتعلم شيئا مما تعرضه عليه الطبيعة من الخارج ، بواسطة الحواس الظاهرة ، كما لم يقنع بتحليل التصورات العقلية للأشياء ليحصل على أحكام تحليلية ، فذلك تحليل لا يضيف جديدا للعقل . ومن هنا كان على العقل أن يقيم ويؤسس موضوعاته التى يريد معرفتها انشاءا قبليا وذلك وفقا لقوانينه القبلية ، ففى الرياضيات هو يتمثل فى حدسه الباطن بالمكان والزمان الأشكال والاعداد التى ينشئها لينظر فى خصائصها وذلك قبل كل تجربة خارجية، وفى الطبيعيات يتمثل ما حدده هو فى فروضه العلمية التى يجريها فى المعمل ، وثمة فارق واحد بين العلمين ، ففى الرياضيات يكون تحديد موضوعاتها كلها قبليا ، فلا يستمد لها مادة من خارج حدس المكان والزمان الباطنين ، بينما فى الطبيعيات يلجأ العقل الى الحس الظاهر ليستمد منه مادة فرضه وتجربته فى مقابل الصورة القادمة من العقل نفسه .

ومن ثم وفى ضوء هذا المنهج تكون الأحكام التركيبية القبلية مفهومة تماما لأنها أحكام تعبر عما أنشأه العقل قبليا من موضوع ، وصورة ومادة ، وهو لا يعرف علميا الا ما أنشأه على هذا النحو .

ولقد أدى فهم كانط للمنهج العلمى إلى تعديله نظرية المعرفة فى الاتجاه النقدى ، بحيث يتبدل القول بأن العقل يدور حول الموضوعات والأشياء ليتعلم منها كما قالت بذلك الفلسفات ، إلى القول بأن الأشياء والموضوعات هى التى تدور حول العقل لتتكيف بقوانينه وتخضع لأسلوبه فى فهمها عن طريق قوانينه وتلك التمثلات والفروض التى ينشئها العقل من عنده فى حدس

المكان والزمان (١) .

وينتهى كانط إلى أن موضوعات المعرفة الممكنة لنا وعالمنا الوحيد الذى نعرفه تماما ، وندينا عنه أحكام قبلية ، أعنى يقينية قبلية هى الموضوعات التى أنشأها العقل والظواهر . ومن ثم يتضح لنا أن المعرفة عند كانط حدا تقف عنده ولا تتعداه هو المعرفة العلمية التى هى معرفة بالظواهر ، فلا يتجاوها العقل إلى معرفة بالجواهر - موضوعات الميتافيزيقا - فهى مستحيلة لديه .

والواقع أن قيمة واهمية كانط ترجع إلى أنه وضع مسألة المعرفة على "الطريق الصحيح الذى يتفق مع وجهة النظر الحديثة ، حيث جعل فهمه لاستعمال القوى العارفة الأساس لبيان قيمة المعرفة . والمعرفة عند كانط نسبية ، بمعنى أنها يتوقف على التركيب الخاص للذهن الإنسانى ، فذلك أمر يصعب رفضه الآن . وتختلف نسبية المعرفة فى أهميتها باختلاف تصورنا الذى نكونه عن التركيب الخاص للعقل ، فذلك التصور عند كانط يقترب مع تصور المذهب العقلى الذى رفضه كانط ، فهو يشترك مع العقليين فى أنهم يعتبرون العقل الشىء المطلق فى المعرفة ، أى الذى لا يتوقف على غيره وانما يتوقف عليه كل ما عداه لما له من قوانين قبلية . ويترتب على ذلك أن كانط يحرم الإنسان من أية معرفة أخرى غير عقلية ، وأيضا يفضى اتجاه كانط إلى شكل من أشكال اللا أدرية ، لأنه جعل الجواهر أو الشىء القائم فى ذاته موجودا حقا ولكنه بمنأى عن معرفتنا ، لأننا لا نعرف الا ما ركبناه من ظواهر . ولعل هذا ما جعل تلامذته يلجأون اما إلى حذفه فلا يبقى الا العقل وتصوراته عند فشته أو إلى دمجه فى وحدة واحدة مع

---

(١) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ص ١٧٠-١٧٢ .

العقل فلا يبقى الا العقل وتصوراته وهذا ما فعله هيجل (١)

ولقد اضطـــر كانط فى « نقد العقل العملى الخالص » إلى قبول ما سبق أن رفضه فى « نقد العقل النظرى الخالص » ، أعنى قبول الله وخلود النفس والحرية كسلمات لازمة لاستقامة السلوك الأخلاق .

ويتلخص الجـــدل الصورى عند كانط فى أنه لا سبيل إلى اقامة ميتافيزيقا نظرية . ذلك لأن « الحساسية والتحليل » يؤلفان دعامة المـذهب ويكشفان عن التغاير بين الظواهر والجوهر واستحالة تجاوزنا نطاق التجربة . ولكن الجـدل كان ضروريا لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذى لا يستند إلى الحس ، وفى الوقت نفسه للكشف عن « حاجات » جوهرية فى الفكر الإنسانى لا يكشف عنها تحليل التجربة . فليس يرمى « الجدل الصورى » إلى أن موضـــوعات الميتافيزيقا غير موجودة ، بل إلى أن باستطاعة عقلنا ادراك وجودها وماهيتها . فان قيل وعلى أى شىء تقام الأخلاق ؟ كان جوانب كانط أنها تقوم بذاتها ، اذ أن النطق الذى يدعى التدليل على النفس والحرية والله يدعى أيضا التدليل على المادية والجبرية والالحاد فيصبح تعليق الأخلاق عليه خطراً كبيراً عليها . واذن فانكار الميتافيزيقا بالمرة أصلح للأخلاق ، لا سيما وأن الجدل يبين أن الأفكار المتعلقة بالله والنفس والحرية ضرورية فى العقل ، وأن الأدلة عليها لازمة من قوانين العقـــل . فالباب مفتوح للايمان بها وأن وجدت واسطة لذلك . وعند كانط الواسطة موجودة ، وهى الأخلاق . فالجدل الصورى يمهد للانتقال من

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٥ .

نقد العقل النظرى إلى نقد العقل العملى (١) .

ويقف الجدل فى اصطلاح كانط فى تغاير مع التحليل كما يقف السلبى فى مقابل الإيجابى ، والبناء فى مواجهة الهدم . وتقدم المقولات الاستخدام المنطقى للتفكير من أجل المعرفة وتجربة الإنسان (٢) .

ويقوم الجدل فى المنطق الترنسندنتالى عند كانط بوظيفتين رئيسيتين مزدوجتين : أحدهما سلبية والأخرى إيجابية ، وتتعلق المهمة السلبية فى البرهنة على أن تناقضات متضمنة فى الميتافيزيقا التقليدية . وهنا يعلن كانط أن الجدل بهذا بهذا المعنى هو « منطق الوهم (Schein) The Logic of Illusion وعليه أن يكتشف المظهر الخارجى للحقيقة من « مسلمات الفهم » Presumpations التى لا أساس لها من الصحة ، وأيضا التناقضات من « مشاهدات العقل التأملية المتعالية » Hyperphysically Speculating .

أما المهمة الإيجابية للجدل فتأتى بعد أن نقوم بتخليص وتطهير معارفنا من المغالطات الميتافيزيقية . ونتوسع فى مذهب الأفكار . موضوعات الله والعالم والنفس فيتم استبدال أية ميتافيزيقا سابقة ينظر اليها على أساس موضوعى تستبدل بأفكار ثلاثة ، وهى ليست أكثر من « مسلمات Postulates » أملتها

---

(١) يوسف كرم ، الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٣٦ .

(2) Mackintosh, R. D. : Hegel and Hegelianism, T. & T. Clark, Edinburgh, Morrison and Gibb Limited, London, New York; 1903, p 52.

المعرفة التجريبية . ومع ذلك فان مثل هذا البناء يمدنا وبصورة مؤقتة بالاعتقاد بالمعرفة المحتملة.

وهنا نجد عند كانط المعنى السقراطي الارسطي للجدل : اذ أنه بعد استبعاد وازالة الآراء المتناقضة ، يمدنا الجدل بالمعرفة المحتملة (١) .

لقد أسهمت الفلسفة الكانطية بأعمال هامة تتمثل فى ابرازها لفكرة التناقض : فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلقت الى التناقض عد ذلك دليلا على انحراف عرضى يرجع الى لون من ألوان الخطأ الذاتى فى البرهان أو الاستدلال ،أما كانط فقد ذهب الى أن الفكر ينزع نزوعا طبيعيا الى الوقوع فى التناقض كلما حاول ادراك اللامتناهى . ومن هنا فقد قدم كانط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار الى متناقضات العقل . ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد الى حد كبير فى التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقى كما ساعد فى لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية (٢) .

والجدير بالملاحظة أن اتباع كانط أمثال فخته ، وشيلنج ، وشيلرماخ ،وكذلك هيجل ، قد قبلوا برهنة كانط على احتواء العقل على متناقضات ذاتية بالضرورة وذلك فى أعمالهم ، الا أنهم على خلاف كانط استطاعوا تقييم هذه المسألة بطريقة وضعية ، فادركوا أهمية العقل وقدرته على تجاوز حدود الفكر التى أخفق السمو بها فوق مستوى الفهم (٣) .

---

(1) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 34.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٨٣ .

(3) Gadmaer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, p. 5.

ولكن هيجل يأخذ على كانط أنه حصر التناقض فى الذات المفكرة وحدها وذهب إلى أن العالم يخـلو من هذه التناقضات ، وهكذا فشل كانط فى دراسة الطبيعة الحقيقية للمتناقضات فى الوقت الذى كان يمكن فيه أن يتقدم بخطى هائلة فى هذا السبيل (١) .

لقد أدرك كانط أن امكانية المعرفة الأصيلة والعمــل الأخلاقى المؤثر يتطلبان علاقة وثيقة بين الإنسـان والطبيعة ، والذات والموضوع ، والفكر والوجود والعمومية والخصوصية ، وبين المثالية والواقعية التى اعترف بها من قبل . ولذلك يتعهد كانط فى محاولته لتحديد العـلاقة الجدلية للاضداد عن طريق التحقق فى مسـألة « ملكة الحكم » . فيناقش كانط موضوع الحكم الذى يستلزم اتحاد العمومية والخصوصية ، اما بالتحديد Determinatively من خلال ادراج الجزئى تحت الكلى ، أو « بالتأمل Reflectively » من خلال اكتشاف الكلى فى الجـزئى . وقد تأدى اعتبار الحكم عند كانط فى علاقة مع الظواهر العضويةوالظواهر الجمالية إلىصياغته لمبدأ الفرض الكامن Immanent purpose أو الغائية الباطنية Inner teleology .

وهذا الفرض الكامن ـ كما يشرحه هيجل ـ هو الفكرة الشاملة الكامنة ليس فى الصورة الخارجية والمجردة باعتبارها متميزة عن الصورة الأساسية المادية ، بل بالنفاذ فى الكلى ذاته . وهـذا الكلى العينى يضم الاضداد ــ والتى كانت منفصلة فيما مضى من جانب كانط ــ فى وحدة عضوية متكاملة .

وهكذا يطابق كانط البناء الجدلى لما يسميه هيجل بوجود الفكرة المنطقية

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٨٣ .

النظرية . ومع ذلك يتجنب كانط التطبيقات المتطرفة على حجته . اذ يقرر بأن الفكرة بالنسبة للغرض الكامن هي ببساطة «قاعدة نظرية Subjective maxim وهي التي ترشد وتوجه الحكم ولكنها ليست محددة للاشياء في ذاتها (١) .

ويمكننا أن نجد الجدل الهيجلي في تصنيف كانط للمقولات . حيث يعطينا كانط اثني عشر مقولة موزعة داخل أربع مجموعات ، وتحتوى كل مجموعة من هذه المجموعات الأربعة على ثلاثة مقولات ، ويشير كانط بأن المقولة الثالثة في أية مجموعة تنشأ من الربط بين المقولتين الاخريتين أي الأول والثانية لهذه المجموعة . وهكذا إذا تناولنا المقولات الثلاثة ، الكم - وهي مقولة الوحدة Unity ، والتعدد Plurality والوحدة الكاملة Totality - نجد أن مقولة الوحدة الكاملة تنشأ من الربط بين مقولتي الوحدة والتعدد ، وبالمثل يمكن اعتبار مقولة الوحدة الكاملة كمقولة الوحدة - وهذا هو الجدل عند هيجل بإيجاز تام . فمقولة الوحدة هي (الفكرة) بالاصطلاح الهيجلي ، ومقولة التعدد هي (النقيض) أما مقولة الوحدة الكاملة فهي (المركب) في الوحدة الجدلية (٢) .

لقد كشف لنا « كانط » عند دراسته للمقولات أو تحديدات الفكر ، عن حقيقتين هامتين أولهما « موضوعية الظاهر » من جهة ، و « ضرورة التناقض

---

(1) Taylor. Mark C., Hegel and Kierkegaard, Uni. of California press, Berkeley and Los Angeles Ltd., London; 1980, p. 46.

(2) Hollingdale, R.J. : Western Philosophy, Kahn & Averill, London; 1979, p. 145.

من جهة أخرى ، ولكنه لم يحسن استخدام « الجدل » عند دراسته لنقائض العقل الخالص - والواقع أن كانط لم يستخدم « الديالكتيك » الا من أجـــل تنحية « الظاهر المحض » فكان « الجدل » عنده بمثابة « وهم » وضعه في مقابل « التحليل » أو في مقابل حقيقة التجربة (١) .

ثانيا - الجدل عند فخته:

يبدأ فخته فلسفته مؤكدا على امكان الربط بين نقد العقل النظرى ومسلمات العقل العملى عند كانط ، فيرى أنه من الممكن أن نربط منطقيا بين صـــور الحساسية ومقولات الفهم والأمر المطلق ومسلمات العقل العملى بحيث يعود كل شيء إلى العقل ويصدر عنه ، ويكون من وظيفة « علم المعرفه » أن تقدم التفسير الكافى لهذه المبادىء باعتبارها متولدة من الذات (٢) . ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالى كلما جاء عملنا بناء على دواع عقلية فحسب ، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الامر المطلق الذى قال به كانط دون أن يفسره(٣).

لقد تخلى فخته عن « الاشياء فى ذاتها » عند كانط وانطلق بالنزعة الذاتية إلى حد بعيد . فهو يعتقد بأن « الأنا Ego » هى الحقيقة الوحيدة النهائية ، وهذه الحقيقة توجد قبل أن تضع ذاتها ، أما « اللا أنا non-Ego » والتى لديها حقيقة

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٤١ .

(٢) محمد على ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٣٣ .

(٣) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٥٦ .

تابعة ، توجد فحسب لأن « الأنا » هى التى تضعها (١).

فالفكر اذن لايدرك سوى تصوراته . ومهمة علم المعرفة تقوم على تفسير كيفية صدور الأشياء عن فاعلية الفكر . وحينما نفحص شعورنا أو ضميرنا فاننا نجد فيه صنفين من المحتويات: الاول يرجع كلية إلى خيالنا وارادتنا، والصنف الثانى يبدو كموضوعات خارجية ومستقلة عن ارادتنا ، ومع ذلك فلدينا شعور بضرورتها . ولكن هذين الصنفين من محتويات الشعور انما يرجعان إلى الذات أو « الانا Ego » .

ويمضى فختة فى توضيح موقفه، فيرى أنه من الممكن أن نبدأ بقضية واضحة بذاتها ، فيبدأ بالقضية التى تعبر عن « قانون الهوية Law of identity » كل أ هى أ ، وهو مايعنى أن لكل شيء ذاتيته و أ هى أ . وهذه القضية لا يمكن أن تكون موضع مناقشة أو انكار . ومن ناحية أخرى فان القول بأن (أ) هى (أ) معناه أننا نثبت وجود علاقة الموضوع (أ) بالمحمول (أ) ، وأن هذه العلاقة يجب أن توجد فى النفس ، لان النفس أو الذات التى تثبت (أ) الأولى أى الموضوع هى ذاتها التى تثبت (أ) الثانية أى المحمول ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلا يمكن اثبات الذاتية بين الطرفين ، وإذن فلابد من التسليم بتدخل طرف ثالث بين الطرفين السابقين وهو الذات أو النفس . وإذن فان القضية (أ) هى (أ) تتضمن قضية أخرى تثبت أن « أنا هو أنا » ، أى أن « الانا » التى تثبت الموضوع (أ) هى بعينها « الأنا » التى تثبت المحمول (أ) . كذلك فان هذه القضية الاخيرة تثبت وجود النفس والذات أيضاً . إذ أنه يجب افتراض وجودها

---

(1) Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, George Allen & Unwin Ltd., London; 1981, p. 690.

كأساس لأى حكم فى ميدان العلم أو العمل . ومن ثم فان الذات أو الأنا تتضمن « مقولة الواقع Category of Reality » . ويمكن النظر الى هذا الدليل الذى كشفنا به عن الوجود خلال « الأنا » ، باعتباره « فكرة thesis » أو فكرة ثبوتية .

ويضع فخته فى مقابل هذه (الفكرة) ، نقيضا لها antithesis ، أى قضية تتناقض ظاهريا مع القضية الأولى المثبتة . ولنأخذ القضية القائلة بأن « لا أ » ليست أ . وهذه قضية صادقة وهى تعنى أن (أ) هى عدم (اللا أ) هى اللاأنا . ولما كانت أ تتضمن الذات أو الأنا فتكون اللام هى اللاأنا .

وليس اللا أنا سوى العالم الطبيعى الخارجى المقابل أو المعارض للا أنا ، وهذا مايكشف عن المقولة السلب Category of negation .

وكذلك فان (أ) ولا (أ) تحدد أو تعين كل منها الأخرى فلا يمكن أن نفكر فى احداهما دون أن نفكر فى الأخرى ، أى انها متلازمتان فى فكرنا بحيث لاينفصل الشيء فى الفكر عن ضده وكذلك فانها تعتبران على قدم المساواة من حيث افتراض واقعيتها .

والآن يظهر « المركب Synthesis » وهى « مقولة التحديد أو التعيين Category of Limitation أى الوحدة التى تجمع بين مقولتى الواقع والسلب المتعارضتين فى « كل » يتحدد فيه مكان كل منها . وهذا « الكل » يقع فى مجال تجربة الذات الواحدة التى تتجه أولا الى اثبات وجودها ثم تثبت ماهو « غيرها » أى العالم المضاد لها ثم تنتهى الى الجمع بين وجودها والعالم فى « كل » بحيث يحدد فيه كل طرف من الطرفين الاولين الطرف الآخر بالتبادل (١) .

---

(١) محمد على ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ص ٢٢٤-٢٣٥ .

وهنا نلاحظ كيف أن الطابع الثلاثى الديالكتيك (أو الجدل) يظهر بوضوح عند فخته منه عند كانط ، بل اننا نجد فكرة فكرة , التركيب Synthesis ، نفسها أوضح لدى فخته منها لدى كانط ، خصوصا وأن كانط لم يكن ينسب الى (مركب الموضوع) تلك القيمة التوفيقية أو ذلك الطابع التنظيمى الذى نسبه اليه من بعد كل من فخته وشيلنج (١) . وهنا يبدو لنا أمر هام وهو أن ، كلا من فخته وشيلنج يكونان تاريخ الوعى بالذات منذ بدايته الاولى ، ابتداء من الأفعال المنطقيـة الاولى والتى لاتزال خارج دائرة الوعى . . وكلاهما كان يرغب فى اظهار كيف يبدو الوعى من خلال هذه الرابطة ، ذلك الوعى الذى ينبع أساساً من حدس غير أصيل يتطور على الدوام الى أن يصبح انعكاسا على ذاته ، (٢) .

وعلى اية حال فاننا نرى كيف ان فخته يكشف , الأنا ، خلال التجربة بل ويجعلها الحقيقة الجوهرية فى التجربة ، فهى تعتبر شيئاً بذاتها وليس كما ظن , كانط ، الذى اعتبرها صيغة فارغة من صيغ المنطق ، وقد استطاع فخته أن يفسر عن طريق ، الأنا ، قوانين الفكر والزمان والمكان والجوهر والعلية وسائر المقولات الكانطية الاخرى، وذلك باستخدامه الثالوث المنطق الجدلى الذى يحتوى على الفكرة ونقيضها والمركب منها. غير أنه يفرق بين الأنا الكبرى أو الخالصة والأنا الفردية التجريبية ، ولما كانت ، الانارات ، الفردية صادرة عن

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١١٦ .

(2) Marx, Werner, Hegel's Phenomenology of Spirit, A Commentary on the Preface and Introduction, Translated by Peter Heath, Hapre & Row, Publishers, Evanston, New York, London; 1975, p. XVIII.

الأنا الكبرى ، فان ذلك يضمن وحدة المعرفة ويسمح بتماثل تصورات هـذه « الانااوات » عن « اللا أنا » أى العالم الخارجى ، وبمعنى آخر سيحتفظ العالم الخارجى بموضوعيته وضرورته وهما شرطا قيام العلم ومعيار صحة قضاياه . وذلك يرجع الى وحدة تصورات الذوات الفردية العارفة من حيث صدورها عن ذات واحدة كبرى ، وإذا قلنا بغير ذلك انتهى الأمر إلى الشك المطلق وبطلان المعرفـة .

وإذن فالمبدأ الاولى فى نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية الروحيه التى تتمثل فى الأنا الكبرى ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها من بعض وفقاً لقانون التقابل والتوفيق الذى أشار إليه كانط فى تقسيمه الثلاثى المقولات بالايجاب والسلب والحد (١) .

وهكذا أصبح الجدل عند فخته منهجا الشروعا لمعرفة الحقيقة من حيث هى قابلة للمعرفة .

ثالثا : الجدل عند شيلنج :

رفض شيلنج ما انتهى اليه فخته من وجود « أنا مطلق » « لاأنا مطلق » إذ أن كلا منها ضرورى للآخر ، ولهذا يتعين علينا أن نضع مثالا ان صرفا وراء الأنا واللا أنا ، أى وراء كل تضاد فيكون ملتقى جميع الاضداد ومنبع كل وجود. ومن ثم فالأنا واللا أنا أى الفكر والوجود ، أو الروح الطبيعية انما يصدران عن مبدأ أعلى مغاير لكل منها ولكنه يتحقق فى كل منها (٢) .

---

(١) محمد على ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٣٦ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

وإذن فالطبيعة عند شيلنج توجد مستقلة عن الموضوعات الانسانية . وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحي تقوم عليه فان هذا لا يقدح في استقلالها بنفسها . فهو يرى أن الوعي في مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة ، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحا انسانيا . وبالتالي فان مبدأ الاشياء ليس هو الانا كما هي الحال عند فختة بل الهوية بين الطبيعة المطلق الذي هو الطبيعة والروح معاً .

وهذا الروح المطلق يظهر أولا على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة، ومن هنا نجد شيلنج يتجه اتجاها واقعيا ومثاليا في آن واحد ، فهو واقعي لانه يعترف بوجود الطبيعة ، وهو مثالي لأنه يجعلها شيئا مثاليا بمعنى انها شيء خارج العقل البشري (٢).

ويستخدم شيلنج المنهج الثلاثي الذي اتبعه فختة من قبل، وهو يتجه الى وضع (الفكرة) ثم وضع نقيضها ، ثم مركبها ، لأن هذا هو منهج التفكير في تعيين الوجود أو الطبيعة . فالطبيعة وهي مادة أولا تشتمل على الثقل والحركة ، وهي صورة ثانيا تتمثل في النور والكهرباء والتركيب الكيميائي ، وهي ثالثا المركب من المادة والصورة معا، أي المادة العضوية الحية التي تنتظم وفق الوسائل والغايات الا أن هذه المراتب الثلاث لا توجد منفصلة، اذ أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي النفس العالمية ويرجع التفاوت الى النسب الكمية بين المادة والروح ، والتعارض بين الروح والطبيعة هو الذي يحرك التطور الانساني عبر التاريخ (٢) . ذلك ان الانسان كان في البداية جملة من القوى والنزعات

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ٨٩ .

(٢) محمد علي ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٣٧ .

المتعارضة ، فأخذ يفاضل ويختار بينها حتى تعينت شخصيته. أما عن المطلق فقد تصوره مثالا بحتا ، وحاول شيلنج أن يستخرج الاشياء منه بجدل عقلى ، ثم عاد فرآه ارادة تخرج الاشياء منها بالنزوع . وقد استدعى هذا الانتقال من الجدل الى الارادة ، انتقالا من الفلسفة السلبية الى الفلسفة الإيجابية ، ووجد فى هذه ميزة كبرى على تلك ، هى أن الجدل لا يوصل الا إلى الممكنات والقوانين الكلية، بينما الوجود العينى يقتضى قدرة وارادة . ولكن لب فكره لم يتغير ، وهو الاحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب الى القصص الاسطورى منه الى الاستدلال الفلسفى (١) .

وهنا نجد الجدل — على يد شيلنج — قد استحال من جديد الى مجرد « مظهر Appearance » ، وان كان من شأن هذا المظهر أن يعيننا على تجاوز المعرفة التجريبية والتأمل العقلى الخالص ، وذلك لأنه يقوم بمهمة تقد هذا النوع من المعرفة . فالجدل عند شيلنج هو بمثابة المدخل الى « المعرفة المطلقة » مع العلم بأن هذه المعرفة عنده تختلط بضرب من الحدس أو العيان الذى هو أشبه مايكون بالحدس الجمالى منه الى الحدس العقلى بمعناه الدقيق . ولعل هذا هو السبب فى أن شيلنج قد رفض التسليم بقدرة اللغة البشرية على وصف فكرة المطلق ، أو بقدرة الجدل على تجاوز المتناهى من أجل الوصول الى اللامتناهى (٢) .

وفى مجال التوفيق بين آراء كانط وشيلنج ، يحاول « شيلرماخر » فى نظريته عن

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣٦٣ .

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٤١ .

المعرفة أن يتوسط بين الفيلسوفين . حيث يذهب الى أن شيلنج يتجاوز حدود المعرفة ويجتهد فى جدله أن يعطينا تعيينا آخر لهذه الحدود. إذ أنه يفهم الجدل على أنه وظيفة فلسفية تستهدف الكشف عن الروابط القائمة فى معارفنا ، ويناقش الجدل الشروط الضرورية لفن المعرفة . ومن أهم شروط المعرفة هو أن كل تفكير جزئى يجب الا ينفصل عن الافكار الأخرى ، وايضا يجب أن يكون لكل تفكير جزئى ، وجودا واقعيا Sein يماثله وهذين الشرطين غير منفصلين .

ولذلك إذا كانت المعرفة صحيحة ،فينبغى فى ضوء ذلك أن تكون الانواع الادنى والاعلى للوجود متماثلة مع تصورنا الادنى ولاعلى . بحيث تكون كالتصورات الاعلى التى تشتمل على التصورات الادنى الأساسية . ومن ثم ينبغى للوجود Sein الاعلى أن يتضمن الاساس أو القوة التى توحى بذاتها فى الوجود الادنى مثل تعدد الظواهر . وبالمثل فان اتحاد التصورات التى يتم التعبير عنها فى الاحكام ينبغى أن تتماثل مع الروابط الواقعية بين الأشياء القائمة قياسا الى العلاقة العلية.ومثل هذا التقرير عن التوافق بين المعرفة والوجود هو الصفة التى تميز الاختلاف بين كانط وشيلرماخ ، لأن شيلرماخ قد استحوذ بسهولة على الصعوبات النقدية عند كانط باندفاعه الرومانسى واستغراقه فى الوجود (١) .

وهيجل يأخذ على كل هؤلاء الفلاسفة — وفى مقدمتهم كانط — عجزهم عن بلوغ المنهج الصحيح الذى يلائم الفلسفة باعتبارها علما خالصا . ولعل السبب فى ذلك يرجع الى أن هؤلاء الفلاسفة قد اقتصروا على استعارة مناهجهم من

---

(1) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, Macmillan, Vol. 2, London; 1935, p. 203.

الرياضيات أو من غيرها من العلوم دون أن تبحثوا عن منهـــج فلسفي جديد يحقق لدراستهم ضربا من التوافق بين الشكل والمضمون . وهذا المنهج الاوحد الذى يحقق هذا الشرط — فى نظر هيجل — هو المنهج الجدلى أو الديالكتيكى ، لأنه ليس خارجا عن موضوعه، بل هو تعبير عن الحركة الباطنية ، لهذا الموضوع نفسه . ولهذا يؤكد هيجل أن المنهج يقوم على الغوص فى اعماق المظاهر المختلفة لحياة البشر الروحية ، ومن اجل فهم خبراتهم وادراك دلالة نشاطهم . فليس المنهج الجدلى بمجرد منهج تصورى تركيبى ، بل هو ضرب أسمى من ضــروب الخبرة أو التجربة ، ولكنها تجربة من نوع خاص ، لأنها تجربة تساير موضوعها عن كثب ، وتحاول أن تتعقب تموجاته أولا بأول (١) .

حقا لقد انتقد هيجل موقف كل من : كانط وفختة وشيلنج لابتعادهم عن المنهج الجدلى فى فلسفاتهم ، الا أنه لايعنى ذلك معــارضته تماما لكل ماجاء عندهم ، فهنــاك أوجه اتفاق وأوجه اختلاف بينه وبينهم نلخصها على النحو التــالى :

١ — يتفق هيجــل مع كانط على أن مضمون المعرفة العقلية مستمد من المظاهر الخارجية (الظواهر Phenomena) التى تتجــلى فى التجربة . ويختلف هيجــل مع كانط فى رفضه الفصل بين المظاهر الخــارجية عن الحقيقة ، وانفصال المعرفة عن التجربة .

٢ — وكذلك يتفق هيجل مع فختة فى الذهاب الى أن عمليــات المعرفة (العلم Science) ، وأن كل معرفة هى معرفة الذات فى نهاية الامر ، ومع ذلك

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٤٢ .

يختلف هيجل فخته فى انكاره بأن المرء يستطيع أن يصل الى المعرفة الموضوعية (الحقيقة) ابتداء من معرفة النفس، فهو يؤكد بانه على المرء أن يدرك بأن كل خطوة يخطوها الى الامام فى الشعور بالحقيقة هى خطوة تجاه الشعور بالنفس - وأن الاسبقية (المنطقية) للشرط على المشروط هى من الاشياء التى يراد بهـا صرف الانتباه فحسب عن المسألة الحقيقية . وبالتالى — لو أن عمليات المعرفة هى عمليات جدلية بالفعل ، وتتضمن نتائجها فى حركتها — فانهـا لن تبدأ من معرفة الذات التى تماثل معرفة الحقيقة (١) . لهذا السبب فان ، فكرة الوعى الذاتى لدى كل من فختة وشيلنج يمكن تصورها عندهما على أنهـا تنال أو تتابع من التأمل يتزايد من خلالها الوعى ، (٢) .

٣ — وأخيرا يتفق هيجل مع شيلنج فى التأكيد على الهوية القصوى للحقيقة ، وحقيقة الفكر (الطبيعة والروح) الا أنه يختلف مع شيلنج فى اصراره على ان هذه الهوية لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق ، فقد تكون خالية المحتوى (٣).

٤ — والنقطة التى تحتاج الى تقرير عند كل من فخته وشيلنج تتمثل فى انهما اهتما ببيان تطابق الذات الخالصة من خلال الحدس الذاتى يندرج تحتـه كل الانجـازات النظرية والعملية للذات ابتداء من كل المقولات وكل صور الحدس التى يمكن استنباطها ، وأنه حتى الوعى المـألوف أو العـادى الذى يميز العالم الموضوعى من العالم ذاته ، يمكن تفسيره عن طريق التحديد الذاتى للحدس

(1) Lauer, Quentin : Essays in Hegelian Dialectic, Fordham University Press, New York; 1977, p. 24.

(2) Marx, Werner, Hegel's Phenomenology of Spirit, p. XVII

(3) Lauer, Quentin : Essays in Hegelian Dialectic, p. 24.

العقـــل (١) .

ج- تعقيب ومناقشة :

ارتأينا خلال عرضنا لمفهوم الجدل في الفكر الفلسفي الطويل بدءاً بالفلسفة اليونانية حتى مشارف العصور الحديثة ، أن هنـاك شبه اتفاق حول معنى الجدل واستخداماته في الفكر اليوناني . فكان « الجدل » عند اليونان بمثابة منهج عقلي يراد من ورائه الاهتداء الى الحقيقة عن طريق الاجتهاد في الكشف عن ضروب « التناقض » الكامنة في حجج الخصم ، والعمل على تفنيدها والقضاء عليها . فقد كان فلاسفة اليونان بصفة عامة يعتقدون أنه في تصادم وتصارع الافكار المتعارضة وتلاحم الآراء المتناقضة ما يساعد على انبلاج الحق .

ومع ذلك فقد اتخذ الجدل عند زينون الطابع الذاتي من حيث اعتماده على الذات المفكرة ، فالواحد عنده بدون حركة ، هـو هوية مجردة ، وأن الوجود ساكن غير متحرك . وقد تصور زينون الجدل بصورة سلبية .

بينما الجدل الهيراقليطي اتسم بالموضوعية والحركة ، فالجدل هو الصـراع بين الاضداد وهو مصدر الوجود وما يحتمل فيه من ظواهر وحياة .

واقترن الجدل عند السوفسطائيين بموضوع المعرفة ، واستخدموه كوسيلة الشك وتدمير القيم وتزييف الحقـائق ، فانتهوا الى انـكار المفاهيم المطلقة ، ونادوا بنسبية المعرفة .

أما الجدل عند سقراط فقد تحول من مجرد فن المناقشة والتلاعب بالالفاظ

---

(1) Marx, Werner, Hegel's Phenomenology of Spirit, p.XVIII.

الى منهج حقيقي ، فاستخدمه سقراط في تحطيم المعتقدات الظنية الخاطئة ، والعمل على تخليص العقول من المعلومات والمعارف الزائفة . فكانت مهمة الجدل السقراطي تدعيم المبادىء وتحـــديد المعاني أو الماهيات المعقولة وهي الحقائق الثابتة في مواجهة الاحساسات المتغيرة والحقائق النسبية ، مع محاولة تعريف تلك الماهيات . ثم غرس القيم والمثل العليـا الاخلاقية . والمنهج السقراطي يحتوى على شقين : تهكم ثم توليد .

وكان الجدل الافلاطوني هو العلم الكلي بالمبادىء الاولى والامور الدائمة التي يصل اليها العقل بعد العلوم الجزئية ، كما اتخـــذ أفلاطون من الجدل سبيلا لتحرير النفس من أدران البـــدن ، حتى يتسنى النفس ادراك المثل . وكذلك لاحظنا تعدد صور الجدل العقلي فلم يقتصر على وجود الجدل العقلي ، بل رأينا أنواعا أخرى من الجدل منها جـــدل العاشق الذي يتدرج من الأشياء الجميلة الجزئية الى التعلق بالجمال الكلي .

وبالنسبة لموقف أرسطو نراه لايهتم بالجدل ، وانما نظر اليه على أنه نوع من الاستدلال الذي يقوم على على مقدمات احتمالية . ومع ذلك فقد اشار بقيمة الجدل كرياضة عقلية واسلوب الكشف عن المبادىء الاولى في أي علم من العلوم.

أما الرواقيون فقد كان الجدل عندهم يعد بمثابة المقدمة التي مهدت لما نسميه الآن بحساب القضايا في المنطق الرياضي المعاصر ، كما استخدموا الجدل بمعناه الواسع في دراسة قواعد اللغة ، بحيث أصبح الجدل عند الرواقية يعني المنطق من جهة،والمناقشة والمناظرة من جهة أخرى .

واذا انتقلنا الى الفلسفة الحديثة ، نجد كانط قد استخدم الجدل في الكشف عن متناقضات العقل ، كما يرى ضرورة الجـــدل لتفسير « وهم » الميتافيزيقا

واستحالة العلم الذى لايستند الى الحس ، وايضا اهميـــة الجدل فى الكشف عن « حاجات » جوهرية فى الفكر الانسانى لايكشف عنها تحليل التجربة . فالجدل الصورى الكانطى يمهد للانتقال من نقد العقل النظرى الى نقد العقل العملى .

وفيما يتعلق بالجدل عند فشته فقد أصبح الجدل - على يده - منهجا مشروطا لمعرفة الحقيقة من حيث هى قابلة للمعرفة .

ويبقى شيلنج فقد اعتبر الجدل بمثابة المدخل الى « المعرفة المطلقة » حيث يقوم الجدل بالكشف عن الروابط القائمـــة فى معارفنا ، ومنـاقشة الشروط الضرورية لفن المعرفة .

الفصل الثاني

المنهج الجدلي الهيجلي

مصادره وطبيعته وخواصه

الفصل الثانى

المنهج الجدلى الهيجلى

مصادره وطبيعته وخواصه

أولا : مصادر النسق الهيجلى .

١ - الفلسفة اليونانية .

٢ - الفكر الحديث

ثانيا - مضمون النسق الهيجلى وطبيعته وخواصه .

أ - مضمون النسق الهيجلى

ب - طبيعة النسق الهيجلى

جـ - خواص النسق الهيجلى

ثالثا : تعقيب ومناقشة .

المنهج الجدلى الهيجلى

مصادره وطبيعته وخواصه

أولا : مصادر النسق الهيجلى

أن من أصعب الأمور أن نتعرض النسق عند هيجل ، فهذا النسق له عدة جوانب وأبعاد تفرض علينا التعرف على جذور هـــذا النسق أو الارهاصات الأولية التى مهدت لظهوره والمؤثرات التى تضافرت على تكوينة ، بحيث يمكننا القول بأن النسق الهيجـــلى قد استمد مقوماته الإساسية من حصيلة الفلسفات والتيارات الفكرية السابقة عليه ،كما استفاد منها كل افادة فى تدعيم وجوده كبناء فلسفى شامخ . وهذا ما نحاول معرفته من ثنايا استعراض أهم وأبرز هـــذه المصادر والمؤثرات نجملها فيما يلى :

١ – الفلسفة اليونانية :

الواقع أننا لا نستطيع أن نتجاهل دور الفلسفة اليونانية وأثرها الواضح على فلسفة هيجل ، فمثلا لو أمعنا النظر فى المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيجل فى كل ابحاثه الفلسفية، سنجد لهذا المنهج نظير عند فلاسفة يونانيين من أمثال هيراقليطس وزينون الايلى وأفلاطون وغيرهم . وقد كان هيراقليطس أول من قال بالتغير والصيروره المستمرة ، وصراع الاضداد ، فهـــو أول فيلسوف ميتافيزيقى فى تاريخ الفكر الانسانى جعل من صراع الأضداد فى الوجود « الحقيقة الميتافيزيقية الأولى » . وقد أخذ هيجل عن هيراقليطس فكرته عن الصيرورة ، حتى لقد صرح هو نفسه بقوله : « أنه ليس فى أقوال هيراقليطس عبارة لا استطيع أن أدخلها فى صميم منطقى » . ولا غرو فقد تصور هيجل « الجدل » على غرار هيراقليطس فجعل منه عملية توافق الاضداد فى الفكر والاشياء على السواء . وأما زينون

الايلى فقد تصور « الجدل » بصورة سلبية ،محاولا اظهارنا على ضروب التناقض التى يقع فيها الفيلسوف حين ينفى الخروج عن دائرة المفاهيم الايلية المنطوية على معانى السكون والثبات ، ثم جاء افلاطون فجعل من الديالكتيك منهجا فلسفيا مشروعا يقوم على الحوار السقراطى ، ويقضى بالتدرج فى سلم الحقائق حتى الحقيقة المطلقة . وكان سقراط قد تصور الفكر على أنه حركة مستمرة من الجزئى الى الكلى ،ثم من الكلى إلى الجزئى ، ومن المشخص الى المجرد ،ثم من المجرد الى المشخص، وبالتالى كان الجدل فى نظر سقراط بمثابة محاولة مستمرة للوصول إلى التعريف العام ابتداء من الوقائع الجزئية ثم التحقق منها باللجوء إلى وقائع جزئية جديدة .

وهكذا كان ، فن الجدل ، عند اليونان بمثابة منهج عقلى يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة (١) . لقد واجهت هيجل مشكلة متعددة الجوانب بالنسبة للبحث المنهجى . ففى المحل الاول كان فن المناقشة والمجادلة يجب أن يتكامل مع التفكير الدقيق ، فالمناقشة لا تصبح قاطعة يقينية ما لم يوجهها عقل واثق بنفسه كل الثقة . ولكن المناقشة من ناحية أخرى حرة وحية تتحرك فى غمار قضايا وحدود متباينة متحركة بل ومتناقضة ؛ وهناك جانب حسن فى تلك النزعة الشكية التى تؤدى إليها المجادلات التى لا تنتهى . . فالنزعة الشكية مفيدة حينما تدخل عنصر النفس إلى الفكر . فهى ، تذيب ، التمثلات المحدودة المتناقضة التى يميل الفهم إلى وضعها بوصفها مطلقات ، وذلك بأن تجعل التمثلات متصادمة بعضها بالبعض الآخر . . فالنزعة الشكية الملائمة تنتقد النزعة القطعية السائدة وتدمرها .

والواقع أن فى كل مناقشة حية جانب من الصواب فى كل فكرة . فليس هناك

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٣٩ .

شيء صحيح كلية ، كما أنه ليس هناك شيء مطلق الخطأ ، وحينما يعقد الفكر المقارنة بين القضايا ، فهو بذلك يبحث تلقائيا عن وحدة على مستوى أعلى ، فكل قضية خاطئة فيما تثبته بشكل مطلق ، ولكنها على صواب فيما تثبته بشكل نسبي وهي على صواب فيما تنفيه بشكل نسبي ، وخاطئة فيما تنفيه بشكل مطلق ، وذلك هو موقف السوفسطائيين الذين كان لهم فضل ادخال فكرة النسبية لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني .

ويبدو أننا يجب الفصل بين الجدل وبين السفسطه ، فالسفسطه تميل ، انطلاقا من الغرور الخالص ، إلى أن تهدم ما هو صواب وقائم على أسس راسخة ، ولا تفضي إلى أية نتيجة ما عدا بطلان الموضوع الذي يخضع للمناقشة الجدلية ، أن السفسطة تقبل مسلمات لا تنهض على أساس ، وتتأرجح بين الوجود والعدم ، بين الصواب والخطأ ، حينما يؤخذ كل طرف بمعزل عن الآخر (١)

ومن ناحية أخرى لا ينبغي أن نخلط بين الجدل والسفسطة التي تقوم ماهيتها في الحقيقة على اعتبار التحديدات المجردة ذات الوجه الواحد ، على أنها حقيقة في ذاتها بموجب ما تفرضه كل مرة مصلحة الفرد ووضعه الخاص . ذلك لأن مجرد كوني موجودا وحاصل على جميع الوسائل التي تضمن وجودي.هو في حد ذاته لحظة هامة من لحظات الجدل ، ولكني عندما أعزل من هذه اللحظة جانبها الذي يؤكد ملكيتي الخاصة عن ظاهرة وجودي ، وأبدأ في الاستنتاج أن بامكاني ان اسرق او ان اخون وطني فان استنتاجي هذا هو في حد ذاته يعد لونا من الوان

---

(١) هنري لوفيفر : المنطق الجدلي ، ترجمة ابراهيم فتحي ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ١٩٧٨ ، ص ١١ — ١٢ .

السفسطة . ومن ثم يختلف الجدل اختلافا جوهريا عن السفسطة لأنه يستهدف اعتبار الأشياء فى ذاتها ومن اجل ذاتها (١) .

وإذا كانت الفلسفة الايلية لاتذهب الى أن العالم الخارجى غير موجود ، فانها تذهب الى أن هـذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الصحيح ، اعنى أنه « غير واقعى Unreal » . وعلى ذلك فهى تتضمن التفرقة بين الواقع Reality « و » الوجود Being . فما يوجد : كالافيال ، والحركة مثلا هو مجرد ظاهر . أما الوجود Being فهو وحده الواقعى Real » . لكن هذا الوجود لايوجد وجودا فعليا لانه لايوجد فى زمان ومكان . وما يوجد وجودا فعليا لابد أن على الاقل فى زمان ما ، ومكان ما كذلك . ويمكن أن نلخص هذه النتائج فى قضيتين . هما : الأولى أن الوجود الفعلى Existence غير حقيقى . والثانية : أن ماهو حقيقى لايوجد وجودا فعليا .

والواقع أن هذه النتيجة التى انتهينا اليها - على الرغم ما يبدو فيها من غموض وابهام - تمثل احدى الأفكار البالغة الأهمية والتى تتيح لنا أن نفهم أفلاطون ، وأرسطو وهيجل (٢) .

أما عن فلسفة أفلاطون وبصماتها الواضحة ، فى تشكيل الفكر الهيجلى ، بل وتعتبر أحد الاعمدة الرئيسية فى الفكر الفلسفى عند هيجل . فذلك ما تمخض عن هجوم أفلاطون وتصديه لطائفة السوفسطائيين الذين أنكروا تماما قدرة العقل على

---

(1) Hegel : The Essential Writings-Edited by Frederick G. Weiss, Harper & Row, Publishers, Inc., U.S.A., New York; 1974, p. 96.

(2) Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, pp. 6—7.

الوصول الى أية حقيقة وانتهوا — كما هو معروف — الى الاعتداد بالحواس ونسبية المعرفة.فكان على أفلاطون أن يفند دعاواهم من خلال تحليله للاحساس ورفضه أن يكون الاحساس وحده مصدرا للمعرفة ، وارتأى أن معارفنا انما ترجع الى تصورات وهذه التصورات هى عمل من أعمال العقل حين يقارن ، ويقابل ، ويصنف ما تأتى به الحواس. وخلص أفلاطون من مناقشته الى اعتبار الكليات حقيقة موضوعية وأن المصدر الذى يوصلنا الى هذه الكليات ليس هو الاحساس وانما هو العقل ، لأن الاحساس لايستطيع أن يزودنا بالتصورات ، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو استدلال ،ومن ثم فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة . والقول بأن الحقيقى هو الكلى هو قول يعبر عن فكرة مركزية تنفرد بها جميع الفلسفات المثالية سواء أكانت فلسفة أفلاطون أو هيجل (١) . يقول أفلاطون : « وكذلك الشأن فيما يتصل بالجدل ، فعندما يبدأ شخص ما فى الكشف عن المطلق بنور العقل وحده ، وبدون أية مساعدة من الاحساس .. يصل الى ادراك الخير المطلق ، أو يجد نفسه على الأقل عند نهاية المطاف فى العالم العقلى » (٢) .

٢ـ الفكر الحديث :

إذا كان هيجل قد ذهب فى تصوره لتاريخ الفلسفة الى أن شتى المذاهب الفلسفية المتعاقبة ليست سوى سلسلة متصلة من الكشوف ، بحيث أن كل مذهب منها يمثل مرحلة ضرورية فى عملية الترقى التدريجى للحقيقة،فليس بدعا أن تكون مذاهب كل من كانط ، وفشته ، وشيلنج ، بمثابة حلقات متعاقبة فى سلسلة الترقى

---

(1) Ibid., p. 8.

(2) Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, p. 31.

التدريجى للمثالية الحـــديثة فى المانيا بصفة خاصة ، وفى الفكر الأوربى بصفة عامـــة (١) .

ولقد تأثر تفكير هيجل بأمور ثلاثة هى : حركة التنوير وحركة الرومانسية الفلسفية ثم بفلسفة كانط . غير أن هيجل يجمع بين هـــذه العناصر فى وحدة قوية ، ويحق لنا أن نصفها بأنها وحدة فنية ذات أصالة وأبعاد مترامية،وعلاقات كثيرة خصبة لامثيل لها ، ويتجلى تأثير حركة التنوير على هيجل فى اهتمامه الزائد بالفكرة ، وفى اعتماده الراسخ على المنطق ، وفى قوة حجته ثم أخيرا فى ايمـــانه بامكان تدريس الفلسفة . أما عن أثر الحركة الرومانسية على هيجل فتتمثل فى اهتمامه بالابداع والالهام ، وشدة ولعه لأعمال الماضى (الملهمة) وايثاره للشىء « بأكمله » وفى « تجسده » على المجرد والمحدود (٢) .

والواقع أن الدراسة المتأنية والعميقة للفلسفة الهيجلية الشمولية ، تكشف لنا عن ثلاث أفكار محورية تنساب فى جوانب فلسفية هيجل كلها ، وهى :

الفكرة الأولى : هى أن الممكنات أغزر واخصب وأوحب من الواقـــع ، فالواقع الماثل أمامنا يحمل فى جوفه قدرا من « الامكانات » أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل،وهى امكانات تسعى حثيثا الى التحقق لتحل محل هذا الواقع . ومن هنا كان الواقع ينطوى على سلب لوضعه المباشر بحيث يكون السلب هو طبيعته الباطنة .

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٣٥ .

(٢) داجوبرت د رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة عثمان نويه ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٤٨ .

والفكرة الثانية : هى أن الواقع لا يمثل الحقيقة النهائية ، فالوقائع المعطاه التى تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة ، حتى أننا لانستطيع الوصول الى الحقيقة الا بهدمها. وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التى يكشف فيها التطور عن زيف الواقع الحاضر الذى يدمره بانتقاله الى مرحلة أخرى . وفى هذه الحركة المستمرة التى تكشف قناع الواقع الزائف تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى .

فالجدل بأكمله مرتبط فالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال الوجود وحركتها .

اما الفكرة الثالثة : هى الاعتزاز بالعقل بحيث نكون بشرا على الاصالة بقدر مايتغلغل العقل فى حياتنا . والواقع أن انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله وتجاسره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل هو تحول حاسم فى تاريخ البشرى طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية . فلقد أخذ الانسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيرة العقلى الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائدة .

ولما كانت الامكانات أكثر ثراء من الواقع ، ومن ثم فالواقع لايعبر الا عن جانب واحد فهو زائف ، ولا بد له أن يلغى لتحل محله الممكنات ، وإذا تحققت الممكنات بالفعل تحقق العقل ، لأن العقل هو واقع العالم وممكناته معا (١) .

---

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للنشر ،القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٧ -٩.

أن فلسفة هيجل بأسرها تدور حول موضوع واحـد هوالعقل فى أشكاله المتعددة : العقل الخالص فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح . وإذا كان موضوع المنطق هوالعقل الخالص، فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى أنه لم يوجد بعد وجودا فعليا فى العالم ، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده أى الى اللاعقل وهى المادة الصلبة فى الطبيعة . أما فى فلسفه الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : أنه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى . تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية وهى تدور حول العقل .

ويقول هيجل : أن الفكرة الوحيدة التى تجلبهـا الفلسفة معها وهى تتأمل التاريخ تتمثل فى أن العقل يسيطر على العالم .. ففى الفلسفة تم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل ، جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء ، ويمكن مضمونه اللامتناهى خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئوها، كما تكمن صورته اللا متناهية التى تحرك هذا المضمون . فالعقل من ناحية جوهر الكون أعنى مايكون به وفيه وجود كل واقع حقيقى وبقاؤه . وهو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون ، مادام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن انتاج أى شىء سوى مجرد مثل أعلى ، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع ، فى موضع لايعلمه أحد ، ويكون شيئا منفصلا مجردا ، يوجد فى رءوس بعض البشر ، ولكنه المركب اللامتناهى للأشياء ، وهو ماهيتها وحقيقتها الكاملة ، أنه مادته الخاصة التى يتعامل معها فى نشاطه الايجابى الخاص ، مادام لايحتاج ، كالافعال المتناهية ، الى شـروط مادة خارجية ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات لنشاطه . فهـو (أى العقل) يزود نفسه بغذائه الخاص ، وهو نفسه موضوع عملياته ، وعـلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية

المطلقة .. فأنه أيضا القوة المنشطة التى تحقق هذه الغاية وتطورها : ليس فقط فى ظواهر العالم الطبيعى بل أيضا فى العالم الروحى ، أعنى فى التاريخ كله (١) .

اننا كثيرا ماتتحدث عن « العقل » الذى يسود العالم بألفاظ لاتقل غموضا عن تلك التى تتحدث بها عن « العناية الالهية » ، ودون أن يكون فى وسعنا أن نبين كيف نحدده ، ومن أى شىء يتألف ، حتى تتمكن من أن نقرر ما إذا كان الشىء معقولا أو غير معقول . وإذن فالمهمة هى تقديم تعريف كاف للعقل (٢) .

وهنا يعطينا هيجل تصوره للعقل بقوله : « أنه تلك الملكة التى يستطيع الانسان ان يقول انها خاصة به والتى هى أعلى من الموت والفساد . يمكنها ان تتخذ قرارات بذاتها . فهى تعلن عن نفسها بوصفها عقلا . ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أى شىء آخر ، كما لايمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى فى الأرض ولا فى السماء » . ولكن العقل فى رأى هيجل ، لايستطيع أن يحكم الواقع مالم يصبح الواقع فى ذاته معقولا . وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات فى لب الطبيعة والتاريخ . وبذلك يصبح الواقع الموضوعى تحقيقا للذات فى الوقت نفسه .. تلك هى الفكرة التى أوجزها هيجل فى القضية التى تعد أهم قضاياه جميعا ، وأعنى بها أن الوجود فى جوهره « ذات » (٣) .

---

(1) Hegel, The Philosophy of History, Translated by C. J. Friedrich, Dover Publications, Inc., New York, 1956, p. 9.

(2) Ibid., p. 16.

(٣) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ٣٢ .

يهدف هيجل اذن من فلسفته أن توضح المراحل الاساسية التى تتيح للعقل الانسانى الاقتراب من الوصول الى « المطلق » ، وأيضـا حاول أن يبين نظام التطور الذى يكشف فيه « العقل المطلق » عن ذاته .

واعتقد هيجل انه اكتشف فى الجدل قانونا للتركيب موجودا وكامنا بالفطرة فى كل من طبيعة العقل وطبيعة الأشياء . ومن ثم فان هنـاك تماثل بين قوانين الفكر وقوانين الأحداث ، وكلاهما يشتمل على نموذج للنمـو والتطور يمكن معرفته (١) .

والواقع أن التطور الهـادف هو المبدأ الأساسى فى الفلسفة الهيجلية . لقد نظر هيجل الى الـكون على أنه حالة من التدفق ، فكل شىء ينزع للانتقال الى ضده ، ولنا فيما يحدث حولنا خير شاهد على هذا التطور ، ذلك أن أى مؤسـسة أو نظام اجتماعى أو سياسى عندما يصل الى اكتمال نموه ويؤدى وظيفته ، حينئذ يفسح المجال لنظام آخر مختلف عنه . ولكن النظام القديم لاينتهى أو ينهار تماما ، بل يندمج فى النظام الجديد ، لأن نتائج صراع الاضداد تبتدع نظاما جـديدا يتخذ عناصره من الضدين . وهكذا تتوالى العملية وتتصاعد ثانية مع كل مرحلة جديدة تمثل تحسنا وتقدما يعلو على مايسبقها .

ولكن تصور هيجل للتطور لم يكن تطورا آليا أو أنه يتم كيفما اتفق . بل أن عملية التطور هذه تنقاد بالعقل الكلى أو الله . حيث يؤكد بأن التطور هو

---

(١) جورج سباين : تطور الفـكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٧٣٠ .

« اشراق Unfoldment » الله فى التاريخ (١). وحسبنا أن ندقق النظر فى حركة الأجرام السماوية .. والعناصر الفيزيائية ، فانها تكشف عن طابعها الجدلى عن طريق عمليات التقلب الجوى التى هى مظهر لطبيعتها الجـدلية . وهذا المبدأ عينه يمثل الدعامة الأساسية التى تقوم عليها شتى العمليات الطبيعية الأخرى ، وهو فى الوقت نفسه الذى يدفع بالطبيعة دائما نحو تجاوز ذاتها . وليس الديالكتيك وقفا على الطبيعة ، بل هو قانون الحياة الروحية أيضا . وليس أدل على سيـادة الجدل فى العالم الروحى من النظر الى الظواهر القانونية والأخلاقية : فانها شاهدة على أن « الشىء اذا زاد عن حده انقلب الى ضده » ، وأن « الاضداد دائما فى تماس » . والأمثال الجارية بين الناس هى مصداق لهـذه الحقيقة : فاننا حين نقـول مثلا : « ان أقصى درجة من درجات العدل انما هى أقصى درجة من درجات الظلم » انما نعنى أن العدل المجرد أو العدل المبالغ فيه انما يفضى فى النهاية الى ضرب من ضروب الاجحاف .. وأن الألم العميق قد ينقلب الى ابتسامة أوضحكة ، وهلم جرا — فكل مافى انفسنا وكل مايحيط بنا ، انما هو الدليل على أن الجـدل قانون عام يصدق على كل من عالم الطبيعة وعالم الروح (٢) . بحيث يمكننا أن نقول أن « ثمة » غائية باطنية « تعمل عملها فى صميم الصيرورة الكونية ، والا لما كان للجدل الهيجلى أى معنى (٣) .

وعلى أية حال ففى الوقت الذى فكر وكتب فيه هيجل كانت عيناه تبصران

---

(1) Burns, Edward Mcnall, Western Civilizations, W. W. Norton & Company, Inc., New York; 1973, p. 595.

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ص ١٥١ —١٥٢ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٥٦ .

تطورات فى أوربا : كان شيوع الروح العلمية مما أدى الى تغير فى القيم الدينية ، وكان تطور التاريخ من الاقطاع الى الديمقراطية ، وكانت الغزوات النابليونية ومعها حروب الاستقلال . وتلك الأمور مجتمعة أيقظت ذهنه وبعثته على تجديد الفلسفة فى مسائل لم تمهدها الفلسفة من قبل فكان مذهبه فلسفة فى الدين والتاريخ والسياسة ، كما كان جوهره منطق هو منطق معرفة أيضـــا ولكنه غير المنطق الصورى الذى يستند الى قانون الهوية أو الذاتيـة Identity فيحبس الفكر فى الانسجام مع ذاته ، وكذلك غير المنطق الترنسندنتالى الذى ينظر الى الحقيقة كأمر استاتيكى وفجائى وكامل ونهائى ينجم عن مجرد التقـاء الفكر بالتجربة ، أو الصورة بالمادة ، أو مقولات العقل وما يعطى لها فى اطار المكان والزمان من مادة تتركب فى المقولات، فلا تفهم بهذا تطور الحقيقة خلال التاريخ ولا مجهود الفكر خلال الزمن فى انماء الحقيقة وسيره نحـوها شيئا فشيئا فجاء منطق هيجل معبراً عما رآه نقصا فى المنطقين السابقين ، كما جاءت فلسفته منطقا ومذهبا ميتا فيزيقيا فى آن واحد .

لقد تنبه هيجـل الى أهمية التاريخ ولم تكن هنـــاك فلسفة التاريخ فأقام فلسفة التـاريخ تحت كتابات منشىء علم التـــاريخ الحديث فى المـــانيا : هردر ورانكه — فيرى هيجل فى التاريخ العام وتتابع أحداثه ، الحياة الحقة والواقعية للألوهية عبر الزمن . وفلسفة التاريخ تريد أن تفهم هـذا الجانب الحى الدينامـيكى للعقل أو للروح أى الألوهية . وهو لا يقصد بفلسفة التاريخ أن يقف موقف المؤرخين ، فيهتم بالوقائع الجزئية الكثيفة فهذا عقيم فى الفلسفة لأن أحداثه تظل بذلك غير مفهومة أو معقولة أى لامنطق لها، وانما تريد هذه الفلسفة أن تنظر فى التاريخ ككل لتضفى على أحداثه معقولية عامة تكشف

عن المطلق الالهى الذى يسيرها (١) . فالفيلسوف لايزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات ، والمادة والوثائق وما اليها ، بل ينحصر دور المؤرخ الفلسفى فى تفسير أحداث التاريخ أى أنه يفسر التاريخ باعتباره تجليا لحركة الروح العاقلة فى الزمان (٢) .

ومما لاشك فيه بل ومن المؤكد أن كانط يعد أحد الروافد الرئيسية للفلسفة الهيجلية ، فقد نظر هيجل الى كانط على أنه المؤسس الحقيقى للمثالية الحديثة ، وبالتالى فقد اعتبره بمثابة الأب الروحى لمذهبه المثالى المطلق ، حيث يقرر هيجل بصراحة فى الجزء الأول من « علم المنطق » بقوله : « أن فلسفة كانط .. انما تمثل الدعامة التى قامت عليها الفلسفة الألمانية الحديثة ، ونقطة الانطلاق التى بدأت منها » (٣) . ومعنى هذا أن هيجل قد وجد فى شخص كانط الباعث الحقيقى لحركة المثالية فى الفكر الألمانى الحديث ، ان لم نقل فى الفلسفة الحديثة كلها .

لقد وجد هيجل لدى كانط اهتماما كبيرا بتأسيس علم المنطق ، واستنباط المقولات ، وتحديد عددها تحديدا دقيقا ، وتقسيمها الى مقولات رياضية ومقولات ديناميكية ، ثم تقسيم كل فئة من فئات المقولات تقسيما ثلاثيا بجعل من النوع الآخير منها مجرد مركب (أو مؤلف) من النوعين الآخرين ، وابراز فعل

---

(١) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، دار النهضة العربية للنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٥٤ .

(٣) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٩٩ .

« الذهن » (أو الفهم) فى تحقيق هـذا التركيب أو التأليف .. الخ . وكل هـذه الآراء قد اقنعت هيجل بضرورة العمل على تأسيس نسق علمى يقوم على مبادىء أولية ، خصوصا (أنه قد وجد عند كانط اهتماما ملحوظا بالطابع الجدلى للذهن (أو الفهم) فى عملية التأليف التى يقوم بها ، مما سيكون له أبلغ الأثر على الفكر الهيجلى من بعد (١) . فهى وحدها التى تحدد المنهج الذى ينبغى أن يتبع . وأول مايظهر من هذين المنهجين هو المنهج التحليلى الذى يقوم بدراسة الموضوعات الجزئية ويردها الى الكليات ، أى الى الجنس أو القانون أو ماشابه ذلك . والفكر هنـا لايكون أكثر من نشاط يقوم بعملية تجريدية ، وهذا هو معنى الفكر كما فهمه « جون لوك » والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فالمعروف — عندهم — ليست الا تحليل الموضوعات العينية وردها الى عناصرها المجردة ثم دراسة هـذه العناصر فى عزلتها عن الموضوعات . وتهدف هذه المعرفة الى دراسة الموضوعات كما هى فى حقيقتها وهى لهـذا تقع فى تناقض حين تحلل الموضوعات الى كليـات مجردة ، فعالم الكيمياء — مثلا — الذى يضع قطعة من اللحم الحى فى انبوبة ثم يقوم بتحليلها بطرق شتى ، ويخبرنا فى النهاية أنهـا تتكون من نتروجين ، وكربون ، وايدروجين .. الخ ، يمكن أن تكون معلوماته صحيحة غير أن هذه المواد المجردة لم تعد لحما حيا . ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبى حين يقوم بتحليل السلوك الى مظاهره المختلفة ثم يبقى على هذه المظاهر فى عزلة وانفصال فالموضوع الذى يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعا من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى . أما المنهج الثـانى فهو المنهج التركيبى وهو يسير عكس المنهج التحليلى ، فاذا كان هـذا الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية ثم يمضى صعدا الى الكليات فان المنهج التأليفى يبـدأ من الكليات ثم يهبط منها نازلا الى الجزئيات ، واذا كان المنهج التحليلى هو المنهج الذى يأخذ به العلم

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٠٨ — ١٠٩ .

والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة ، فان المنهج التأليفي هو المنهج الذى تأخذ به الرياضة ومن حاول من الفلاسفة تطبيق المنهج الرياضي في مجال الفلسفة، فالرياضيات تبدأ من الكليات وهى هنا التعريفات والبديهيات وما شابه ذلك ثم تهبط منها الى مايلزم عنها من نظريات جزئية . ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق المنهج التحليلى فى مجال الفلسفة كما فعل « لوك » وغيره ، كما أننا نجد من بين الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج التأليفى فى الفلسفة كما فعل « اسبينوزا » حين بدأ بالتعريفات وذهب مثلا إلى ألا أن الجوهر علة ذاته ، وعلى الرغم من أن تعريفاته حقائق الا أنهـا حقائق من جانب واحد فقط وهو مايكشف عنه سير الجدل .

وعلى الرغم من أن هذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحا فى مجاليهما ، الا أنهما لا يصلحان للمعرفة الفلسفية لأنهمـا يبدأن من فروض ، ثم يسيران على مبدأ الفهم ويخضعان لقانون الهوية الصورى ، أما المنهج الفلسفى فهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن معاً ، وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهمـا فى ذاته بحيث نرى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذا المنهج الفلسفى هو المنهج الجدلى الذى يسمى كذلك بالمنهج المطلق لأنه يخلـو من كل افتراض وتحكمه الضرورة فى جميع خطواته ، وهو عبارة عن مركب المنهجين السابقين ، فهو حين يتقدم من الكلى المجرد عن طريق التخصيص شيئا فشيئا الى الفردى العينى فهو تأليفى ، وهو لأنه يبدأ من المباشرة ويتقدم خلال التوسط الى الكلى العينى الذى يحوى المبـاشرة السابقة داخل جوفه فهو لذلك تحليلى (١) .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ص ٢٠٩ — ٢١٠

وعلى أية حال فالمنهج الذى نبدأ به الوعى العادى لايعنى أى شىء من الخارج . . ويبدو أنه من الأهمية أن نؤكد هنا أن هيجل لم يقصد من استخدام المنهج الجدلى أن يعرض لنا ببساطة تتابع الحركة الجدلية فى موضوع بحثه . ذلك لأن مهمة الفيلسوف أن ويغمر Submerge حريته فى السلوك ، ويدعها تتحرك وفق طبيعتها الخاصة . فاذا ماتابعت الحجة الحركة الجدلية، ينبغى أن يكون ذلك نابعا من الأشياء ذاتها وليس من طريقة معالجتنا لها (١) .

ثانيا ـ مضمون النسق الهيجلى وطبيعته وخواصه

تتضح السمات والخصائص الاساسية للمنهج الجدلى عنـــد هيجل فى ممارساته الفلسفية . لقد كانت فلسفته بحق محاولة جادة للوصول الى الحقيقة — فى جميع تنوعها وتغيرها الزمانى المطرد — التى يمكن ادراكها بالعقل والمنطق . وهــــذا المنحى جعله مستغرقا فى اعادة تقييم Reassessment العمليات العقلية التى نستعملها والمؤهلات العقلية Equipment التى نستخدمها فى تفسير الحقيقة.

يتساءل هيجل، كيف يمكننا أن نصف التعقد اللانهائى للعالم والجريان Flux المطرد للاحداث فى عبارات سهلة واضحة والفاظ دقيقة يتطلبها المنطق ؟ ويرى هيجل أن أى وصف جزئى لحالة ما أو أية فلسفة تختص بتقـــديم وصفا جزئيا للحقيقة ، هى بطبيعة الحال ليست سوى تجريدا يعكس جانبا من الحقيقة وليست الحقيقة كلها،فهى على هذا النحو تعد باطلة أو زائفة لانها تفسير من جانب واحد، ويؤكد هيجل أنه لكى نصحح هذا ، الزيف Falsification يتعين علينا أن نكر to Contradict التوكيد Assertion الأصلى بلفت الانتباه الى

---

(1) Taylor, Charles, Hegel, Cambridge, University Press, London; New York; 1977, p. 129.

حدوده وهكذا نمضى — وفقا لمصطلحاته — من الفكرة Thesis الى سلبها Negation أو نقيضها Antithesis ثم نتقدم بعد ئذ الى المركب Synthesis الذى يضم الرؤية الاصلية ويعطى سلبها رأيا اكثر ملاءمة للموقف ، ونتيجة لتكرار هذه العملية ، اعنى بسلب نتيجتنا الجديدة والوصول الى مركب أعلى — ننقى أحكامنا باستمرار حتى تعكس الحقيقة بطريقة أكثر ملائمة ويسمى هيجل اجراؤه هذا بالجدل ، مستخدما بذلك نفس الكلمة اليونانية التى استخدمها أفلاطون من قبل للتعبير عن مفاهيم التفسير التقدمى الفلسفية .

لقد توصل هيجل نتيجة صياغة أفكاره وحججه فى القالب الجدلى الى تمثيلا دراميا واضحا الى حد ما لصراع الأفكار Clash of Ideas ،وهو مايجعلنا أكثر اقترابا من الحقيقة التى يستحيل التعبير عنها فى صياغة مفردة .

وهكذا يحاول هيجل من ثنايا معالجته لتاريخ الفلسفة بهذا المنهج ، أن يبين كيف أن الفلسفات المختلفةعندما تضمها فى تعارض جدلى ، تقدم اسهاماالى الفهم المتقدم الى الحقيقة فى كل تعقدها . ونجد هيجل فى فلسفته عن التاريخ يعمم نفس الاسلوب على كل متوالية زمانية للتغير فى الأمور الانسانية (١) .

لقد شعر هيجل بافتقاد معاصريه للخاصية المنهجية للجدل ، وفى الواقع أن عملية الجدل عنده متميزة تماما ، أنها عبارة عن تقدم من تحديد منطقى الى آخر ، وهذهالعملية لاتبدأ بأى افتراضات مشروطة ولكنها تعرض لنا نتائج التفكير فيها وفى صورتها التقدمية.وهنا لانحتاج الى أى انتقال خارجى . وإذا ماتابعنا هيجل فانه ينبغى علينا أن نحذف كل أقسام الجدل عند السابقين ، على اعتبار أنها لاتتفق مع روح التقدم العلمى الفعلى ، حيث تصبح هذه الأقسام زائدة .

(1) Rickman, H.P., The Use of Philosophy, p. 67.

ووفقا لهذا يعد هيجل ناقدا لمعاصريه الآخرين - خاصة رينهولد وفخته - لأنه جعل صورة العبارة Satz هى القضية الأساسية بالنسبة للعرض الفلسفى عند هؤلاء ، ولكنه من ناحية يرى أن اجراءه الخاص يعتبر اعادة كشف حقيقة البرهنة الفلسفية التى لايبدو صورتها المنطقية معطاه فى العرض النسقى للهندسة الاقليدية وبالتالى كتحليل فى أورجانون أرسطو . ويمكن القول بأن هيجل ربما كان يبحث عن التمييز بين هذا المدخل التحليلى ومدخله الجدلى حينما كتب فى مقدمته للفينومينولوجيا : بمجرد اكتشاف الجدل من البرهان فان تصور البرهان الفلسفى يكون قد فقد حقيقة .

ويمكن أن يؤخذ هذا النص على أنه اشارة الى تحطيم الاعتقادية والميتافيزيقا العقلانية ومنهجها الرياضى فى البرهنة ،ومثل هذا التحطيم يرجعه هيجل الى كانط وجاكوبى .

وإذا ماتابعنا هذا التفسير فان تصور البرهان الفلسفى كما هو معروض فى النقد الكانطى والبراهين على وجود الله . هذا التصور لايشاركه أحد فيه فى العصر الرومانسى ، ومع ذلك فان النص أو السياق نفسه يبين لنا أنه وفقا لهيجل فان تصور البرهان الفلسفى لم يفهم بطريقة صحيحة تماما . ومن ثم فان العبارة لاتشير فعلا أو لاتتضمن الاشارة الى أن البراهين على وجود الله مؤسسة على غرار النموذج الهندسى . انما هى بمثابة اشارة دنوية لانزلاق الجدل الى مجرد أداة تمهيدية مساعدة تماما ، وهذا الانزلاق الهائل يشبه الى حد ما الواحد الذى استهدفه أرسطو حينما وجه نقده للجدل الأفلاطونى .

ولكن لاينبغى للمرء أن يتجاهل تلك الحقيقة ، ذلك أنه على الرغم من انزلاق الجدل بهذه الصورة ، فان هيجل قد استطاع أن يعيد بالفعل اكتشاف

أخصب وأعمق الحقائق التأملية المتأصلة فى اعمال ارسطو . حيث يؤكد لناهيجل بوضوح أن منهج أرسطو يبتعد كثيرا عن تحليله المنطقى . ولعـــل هيجل لم يصادف ، فى الوقت نفسه ، النموذج لما قد تصوره بالنسبة للبرهان عند أرسطو ، بل بالاحرى فى نطاق الجـــدل الايلى والأفلاطونى . لقد زعم هيجل أنه بمنهجه الجدلى قد استطاع تبرير طريقة أفلاطون لتبرير الاعتقاد ، بواسطة تمحيص جدلى لسائر الفروض .

والواقع أن هيجـل لم يقنعنا بذلك فحسب ، اذ أنه ، على العكس من ذلك ، حاول فى بادىء الأمر أن ينفذ الى أغوار الجدل الافلاطونى . فقد استطاع هيجل بنظرته الثاقبه وبجهـــوداته الـكثيرة - التى لم تكن موجودة من قبل فى فلسفات القرن الثامن عشر - أن يكتشف أهمية المحاورات الأفلاطونية التأملية كالسوفسطائى ، وبارمنيدس وفيلوبوس باعتبـارها تشكل حجر الاساس ولب فلسفة أفلاطون للفترة اللاحقة ، حتى بالنسبة لتلك المحاولات المزيلة التى ظلت ابان منتصف عام ١٨٠٠ تكرس جهدها لاثبات أن هذه المحاورات غير منطقية . حيث نظر هيجل الى الجدل الأفلاطونى بمـا فى ذلك محاورة بارمنيدس ، على أنه لم يكن جدلا خالصا بمعنى الكلمة ، لان هذا الجدل قد صدر عن قضايا افتراضية ، وهذه القضايا نفسها لم تشتق بعضها وفق ضرورة باطنية .

الا أنه كان يجب على هيجل بصدد فكرته المنهجية عن البرهان الفلسفى ، أن يعتمد بصورة أكثر كثافة على أسلوب المحاورة السقراطية ككل - ذلك لان الصيغة البسيطة التى أشاد بها هيجل فى توجيه سقراط للحوار والمناقشة ، بالنسبة لمحاورة بارمنيدس على الأقل ، تعد بمثابة النموذج الفريد للجدل القديم .

فالأمر الذى لاشك فيـــه أن هيجل قد ارتأى تماما أن الدور الرائع الذى

يؤديه الشريك فى محاورات سقراط يدعم ويساند النتاج الباطنى لتطور الفكر ـ فقد امتدح هيجل هؤلاء المشاركين لسقراط كالشباب الذى تأقلم مع روح المنهج السقراطى . الذين كانوا على استعداد لتجاوز كل ألوان الوهم التى من شأنها اعاقة تقدم التفكير (١) .

ا ـ مضمون النسق الهيجلى :

يصور المنهج الجـــدلى عادة فى الكتب المدرسية لتاريخ الفلسفة ، باعتباره العملية الكامنة فى الحركة الثلاثية للفكر ، فن وضع أصلى أو من الفكرة الى وضع مضاد أو النقيض ثم تتم الحركة بعـــدئذ من النقيض الى المركب الذى تتحد فيه الفكرة ونقيضها أو يأتلفان فى مستوى أعلى ـ ويحتفظ المركب بالفكرة والنقيض بينما يتم الغاؤهما فى الوقت نفسه لينطلقا قبل كل شىء الى مُستوى أعلى . ويتضمن هذا المستوى الأعلى على فكرة جديدة ، والتى تنتج بدورها نقيضها ، ثم من الفكرة الجديدة ونقيضها ينشأ مركب جـــديد أغنى وأكثر عينية من المركب السابق . وتستمر هذه العملية الثلاثية الى أن تصل الى المركب الشامل الذى يضم فى ثناياه كل الأشكال الثلاثية ، وهو لاينتج أى تناقض أبعد من ذلك . وبهذه الوسيلة ، وعن طريق حصر جميع التناقضات داخل النسق والعبور منهجيا من خلاله ، يتم احراز وبلوغ الكل الذى تنحل فيه كل التناقضات .

ولقد وصف لنا « ريتشارد كرونر Richard Kroner » هذه العملية الجدلية بقوله : « هذا المنطق الجديد من الضرورى كالجدل بقدر ماتكون حركة الفكر ذاته . ويعنى « الجدل » فى الأصل فن المحادثة أو الحوار ، والجدل الهيجلى —

---

(1) Gadamer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, pp. 5—7.

مثل الجدل الأفلاطوني ـ يمكن تسميته ، بحـــوار العقل مع ذاته The Dialogue of mind with itself (١).

ويذهب هيجل الى أن التركيب المنطقى للعقل يتخذ طابعا جدليا . وهـــو يعنى بذلك أنه عبارة عن نسق من المقولات ، بحيث يمتنع على المرء أن يفكر بطريقة واضحة من غير أن يدمج « الفكرة » فى « نقيضها » ويجمع الفكرة ونقيضها ويضمهما فى مقولة جديدة ، وهـذه المقولة هى المركب الذى يتصل بالمقولة الأصلية ونقيضها .

وتتواصل هذه العملية والتقدم المنطقى من الفكرة ونقيضها الى المركب . ثم يصبح المركب بمثابة فكرة جديدة فتدمج ثانية فى نقيضها،ويتألف منها ونقيضها مركب جديد ، وتبدأ هذه العمليةالجدلية فى بداية أمرها من المقولة الأفقر وهى مقولة الوجود Being وتنتهى بالمقولةالأغنى وهى مقولة المطلق The Absolute ، والذى يتضمن ويشتمل على كل حقيقة . وهـو مايعنى أن « الفكرة » تنطوى جدليا على « النقيض » ،والفكرة والنقيض يتضمنان جدليا على المركب . ومن ثم وأيا كان التضمن جدليا فهو يختلف ـ حسبما يرى هيجل ـ عن التضمن المنطقى ، ذلك لأن التضمن الجـدلى بصورته السابقة يعد «أفقر Poorer » فى مضمونه من نتيجته. فهو من هذه الناحية يشبه التضمن الديكارتى . . ومع ذلك ينفرد التضمن الجدلى بميزة اضافية لأن نتيجته لاتخرج عن حد أمرين ، فاما انها الضد لما سبق لهذه الفكرة ، السالفة ، أو أنها توفيقا للضدين طالما كانت المقولة

(1) Young, William. Hegel's Dilectical Method, University of London Library, The Craig Press, London; 1972, p. 8.

السالفة تتألف من « الفكرة » ونقيضها (١) .

ولما كانت المقولات هي العمود الفقري للأشياء بمعنى أنها تعبر عن طبيعتها الحقيقية . فهي أيضا خطوات في المنهج الجدلي. فكل مقولة هي خطوة في طريق هذا المنهج — ومعنى هذا أن هيجل يضع أمامنا نظرة ميتافيزيقية واسعة تشمل العالم والله والتاريخ.. الخ ، بحيث يسير هذا الكل الضخم على ايقاع واحد ويمر بمراحل واحدة ، فالطريقة التي تتحرك بها الأشياء وتؤثر بعضها في بعض هي نفسها الطريق التي يسلكها المطلق حين يفض نفسه في لحظات مختلفه ومرتبطة . وهي كذلك الطريقة الوحيدة الممكنة لدراسة فلسفية صحيحة . ولهذا نجد المنهج الجدلي بمقولاته المتعددة يقدم لنا سلما للمعرفة ، فكل حلقة من حلقات هذا المنهج تمثل درجة من درجات المعرفة ومرحلة من مراحل فهم الأشياء فقد أفهم الأشياء تحت مقولة الوجود وهو فهم يمثل أدنى درجات المعرفة ، لأنني إذا لم أعرف عن الشيء الا أنه موجود فحسب ! فانني تقريبا لم اعرف عنه شيئا قط ، أما إذا عرفت أنه بصير فقد عرفت شيئا أكثر . وإذا ماتدرجت في سلم المقولات كنت أسير صعدا في سلم المعرفة،حتى إذا ماوصلت الى أن الأشياء ليست الافكر، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة ، كنت قد وصلت الى المعرفة الفلسفية أو المعرفة المطلقة التي هي أعلى مراتب المعرفة (٢) .

والواقع أن موضوع فلسفة هيجل هو حقيقة المعرفة ذاتها ، لا الحقيقه التي تخفيها المعرفة ، بل أن الهيجلية ليس معناها « الجدلية » في ذاتها . فكثيرا مايقوم

---

(1) Korner, Stephan, Fundamental Questions of Philosophy. Fletcher & Son Ltd., Norwich, Great Britain, 1977, p. 156.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ١٤٧ .

الناس بعزل المعنى الفلسفى لكلمة من الكلمات ويواجهونه بنقيضه ، ثم يلتمسون التوفيق بين النقيضين ، غير أن هـذا لايعدو أن يكون جدلية زائفة وهيجلية خداعة : لأن نقطة الانطلاق فى الحركة الجدلية لاتبقى عند هيجل سلبية جامدة خارج النشاط الجدلى ذاته ، فانهـا بوصفها نقطة انطلاق تشارك فى الروح ، أى تشـارك فى وجود المجسد المتعين الذى يدعمه المنطق الهيجلى الصـارم ولا يهدده (١) .

ان المعرفة الفلسفية لاتستهدف الا ، الاساسيات ، ذات الصلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه .. والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم فى شكله الحقيقى ، أى العالم بوصفه عقلا .. والعقل بدوره لايشعر بكيانه كاملا الا مع تطور البشرية .. وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الانسانية وهى اعمق غاياته وأهدافه .. هـذا ، فى نهاية المطاف ، هو معنى العبارة القائلة أن الحقيقة كامنة أو باطنة فى موضوع الفلسفة ، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكتراث به ، كما هى الحال فى الرياضيات ، ووجود الموضوع وجودا حقيقيا هو مسألة حياة (وموت) ، والطريق المؤدى الى الحقيقة ليس عملية معرفة فحسب ، بل هو أيضا عملية تاريخية (٢) .

والجدير بالذكر أن هيجل يرفض الفصل بين الفكر والمعرفة ، ويرى أن المعرفة كلها عقلية ، فليس هناك سوى العقل ، أما الاحساس فليس الا ضربا من

---

(١) داجوبرت د. رونز : فلسفة القرن العشرين ، الترجمة العربية ، ص ص ٥٢ - ٥٣ .

(٢) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) ، الترجمة العربية ، ص ١١٣ .

ضروب النشاط العقلى ، فالعقل هو الذى يدرك ادراكا حسيا وهو الذى يتخيل ويتصور ويرغب ويريد .. الخ . وهو حين يكون حاسا أو مدركا ادراكا حسيا، انما يجد موضوعه فى شيء حسى، وهو حين يتخيل يجد موضوعه فى تصور ذهنى ، وهو حين يريد يجد موضوعه فى هدف أو غاية .

يقول هيجل : « ان المعيار فى التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو الموضوع » : فاذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسى سمى النشاط العقلى فى هذه الحالة ادراكا حسيا ، واذا انصب على تصور ذهنى كان تخيلا ... الخ . ومن ثم فان أعلى ضروب النشاط العقلى هى تلك التى يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعا لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع فى آن واحد ، والحوار الذى يدور بين هذه الذات وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلى الهيجلى (١) .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن العقل فى سيره الجدلى يمر بمراحل ثلاث هى على التوالى :

١ - مرحلة الوعى المباشر : وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلا عن الذات التى تدركه وفى حياد معها .

٢ - مرحلة الوعى الذاتى : حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات وأن الاستقلال الأول قد تحطم وانهار .

٣ - مرحلة العقل : وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها فى وقت واحد .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ١٠٤ .

ولو تأملنا هذه المراحل الثلاث لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها المنهج الجدلى فى جميع خطواته . فأول خطوة يبدأ بها المنهج الجدلى هى دائما خطوة مباشرة ، وفيها يبدو الموضوع الذى تبدأ به ، كما لو كان مستقلا عن غيره ولا يرتبط بشىء سواه . الا أن هذا الاستقلال ظاهرى فقط، اذ سرعان ما ينقلب الموضوع من تلقاء نفسه الى ضده ، ويصبح هذا الضد نفسه الذى كان يبدو فى أول الأمر مستقلا عنه . فاذا ما بدأنا — مثلا — بمرحلة الوعى المباشر ، وهى المرحلة التى يبدأ فيها الوعى فى ادراك العالم الخارجى، فاننا نجد أن العالم الخارجى فى هذه المرحلة يكون مستقلا عن الوعى . . فالموضوع موجود ،وهو الحقيقى ، وهو الماهية ، أنه موجود لايتأثر قط بأن يعرف أو لايعرف ، . فهو مستقل تماما عن الوعى الذى يدركه وعن الطريق الذى يدرك بها ، غير أن المنهج الجدلى سرعان مايبين لنا أن هذا الاستقلال يتحطم وينهار بحيث تنتهى الى أن العالم الخارجى يلتقى مع الوعى على صعيد واحد . وهكذا نصل الى مرحله الوعى الذاتى وهى نقيض المرحله الأولى ، ثم تتبين أخيرا أنه إذا كان العالم الخارجى يتحد مع الوعى فى هوية واحدة ، فانه يختلف عنه فى نفس الوقت (١) .

والحق أن هيجل كان واعيا ومدركا كأى فرد آخر بأن التفكير هو عملية الذات التى تفكر . ومع ذلك فهو يختلف عن غيره فى اصراره على أن التفكير هو أيضا وفى نفس الوقت نشاطا للموضوع الذى هو مفكر (٢) . اذن فالفكر يعنى ابتداء الجهد لفهم ماهو الفكر ، ويرى هيجل أن الجهد من أجل الفهم كالجهد لتفسير

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٥ .

(2) Laner, Quentin, Essays in Hegelian Dialectic, p. 32.

لما كانت الأشياء متمرسة بالطريقة التى هى عليها (١) .

ومن هنا يمكننا النظر الى المعرفة من زاويتين : فالذات من ناحية يمكن أن تكون سلبية أو منفعلة ، أى أنها تتقبل العالم الخارجى كما هو عليه . وهذه هى المعرفة البسيطة ، فالموضوع هنا هو الذى يشكل الوعى وليس الوعى هو الذى يشكل الموضوع ، ذلك لأن هدف المعرفة البسيطة هو معرفة العالم كما هو ، فهى لاتهدف الى تغييره أو تبديله وانما تتقبله تقبلا سلبيا . ويمكن من الناحية الأخرى أن ينظر ال الذات على أنها ايجابية نشطة تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره فى اتساق مع نفسها وهذه هى الادارة وهى مبـــدأ العمل الذى لايتقبل العالم تقبلا سلبيا وانما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقا مع أهدافه الخاصة(٢).
ومن ثم تنقسم المعرفة الى قسمين :

(١) المعرفة البسيطة او المناسبة .

(٢) الارادة

والمعرفة المناسبة هى بالضرورة معرفة متناهية. ذلك لأنها لاتستطيع أن تصل الا الى الحقائق المتناهية فحسب ، ويرجع تناهى هـــذه المعرفة الى أنهـا لاتمثل الحقيقة بأكلها . فهى تنظر الى العالم على انه شىء معطى ، شىء خارجى يقابلهـا ويحـــدها . فهذا اللون من المعرفة يركز على وجهـة النظر التى تفصل بين الذات والموضوع وتفشل فى ادراك وحدتهما ، وهذه بصفة عامة هى المعرفة التى تؤكد التباين والاختلاف وتتجاهل الهوية . ولهذا فهى معرفة الفهم ، وإذ ماتساءلنا

---

(1) Ibid., p. 33.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٣٠٨ .

لماذا يتخذ الوعي هذه الصورة فسوف نجد الاجابة هنا وفى هذه المرحلة التى وصلنا اليها ، فمعرفة الفهم هنا قد تم استنباطها وعلى ذلك فهى تفرض نفسها فى هـــذه المرحلة من مراحل سير الجدل باعتبارها ضرورية فى التطور الذاتى للعقل الخالص.

وتعتبر هذه المعرفة فى جانب من جوانبها معرفـــة تحليلية ، وفى جانب آخر معرفة تأليفية أو تركيبية . ولقد اعتاد الناس أن ينظروا الى هذين المنهجين — المنهج التحليلى والمنهج التركيبى على انهما يعتمدان اعتمادا كليا على رغباتهم الخاصة وأن اختيار احدهما دون الآخر يتوقف على رغباتهم ، غير أن ذلك وهم خطىء ، ذلك لأن اختيار احدهما دون الآخر هـــو وسيلة البحث يعتمد أساساً على موضوعات البحث نفسها (١) .

ب — طبيعة النسق الهيجلى .

ان المنهج الفلسفى هو المنهج العقلى ، أو هو المنهج الذى يعبر عن نسيج العقل ذاته ، ونسيج العقل مجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التى ترتبط فيما بينها ارتباطا عضويا محكما ، وتوالد هذه المقولات بعضها مع بعض توالدا ذاتيا هو المنهج الجدلى .

والواقع أن السمات والخصـــائص الأساسية التى تميز المنهج الجدلى عند هيجـــل تتضح لنا فى ممارساته الفلسفية (٢) . حيث يتبين لنـــا المنهج الجدلى الهيجلى من خلال الترابط والتكامل ، اما القصور فى هذا المنهج فيتضح إذا نظرنا الى المفاهيم والتصورات أو الموضوعات من جانب واحد ، أى إذا نظرنا اليها من وجهة نظر

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٣٠٩ — ٣١٠ .

(2) MacIntyre, Alasdair, Hegel, University of Notredame Press London; 1976, p. 4.

جزئية وفردية ومحسوسة . ذلك لان مصطلحات (الجدل) هي مجرد معان وليست قضايا من شأنها تقرير أو اثبات شيء ما .

واذا مارجعنا الى الاصول التاريخية للجدل نجد الجدل السقراطي واضحا خصوصا في القسم الثاني من محاور « بارمنيدس » ، كما كانت المتناقضات الكانطية وحلولها التوفيقية عند فخته من أهم المصادر التي استقى منها هيجل النموذج الثلاثي الذي يتميز به جدله : أي الفكرة والنقيض ثم المركب الذي يوحدهما .

والجدل عند هيجل ليس الا التراجع التأملي لفكرنا،أو هو التفسير أو التعليق المستمر على كل ماصدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذي لن يتضح الحاضر فيه الا إذا اكتمل الماضي كله واستطاع أن يشير الى المستقبل ، طالما أن أي فكرة عند هيجل تطوى في مضمونها الظاهر ، والواضح شيئاً آخر مختلف عنها ، وبذلك تؤدي الفكرة الاولى الى الثانية ويذوبان معا في فكرة أعلى . وبهذا الانتقال ينتهي بهيجل الى تقريره لفكرة « الصيرورة Becoming » .

ومن ثم فان هيجل يرى أن الحركات المتتابعة لجدله جاءت ضرورة لما كان قبلها، أي أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة، أعني أن اللاحق ينبثق منطقيا وبالضرورة من السابق . والمراحل تستمر على هذا النحو فكل مرحلة تتلوها مرحلة واحدة معينة بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لافروع لها يسميها هيجل بالعلم المنتظم Wissenschaft ، وهذا مايماثل التكوين المتتابع للاعداد الطبيعية من الاعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدل لايكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعنصر التجربة الجديدة حتى ولو لم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدل الهيجلي في جزء كبير من مسيرته على فكرة الاضداد،ومؤداها أن تفسير أى فكرة انما يقودنا فورا الى ضدها أو نقيضها ، ومن ثم يصبح من العسير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فصله عنها . وهيجل بذلك يحاول اثبات أن (أ) هي في نفس الوقت ولنفس الأسباب لا (أ) .والواقع أن الانتقال من الفكرة الى نقيضها هو انتقال منطقي سليم ، وذلك يعني أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكرى الواقعى ، فالنقيض لايطالب من تلقاء نفسه بأن يكون له تدخل في الفكرة ولكنه يطالب بذلك في سير الجدل أى بتفتح (أ) وانبثاق لا (أ) منها فكأنه (أ) تنطوى على احتمال لا (أ) الذى يتحقق في سير الجدل فيصبح (أ) أى واقعة جديدة تنطوى بدورها على لا (أ) وهكذا . ومثال ذلك فكرة الوجود التي هي الضد لفكرة اللاوجود،فكل منها لا يعطيانا شيئا محددا أو مدلولا معينا في هذا المجال لان كل منهما ليست سوى فكره فارغة ولكنهما عندما يذوبان معا يصبح لهما مدلولا ومعنى .

ويرى هيجل أن التأمل الفلسفي يتخذ ثلاث صور مرتبطة فيما بينها أشد الارتباط وهذه الصور هى :

١ صورة الادراك المجرد .
٢ - صورة الجدل بالمعنى الخاص .
٣ - صورة العقل أو الفكر النظرى .

والادراك عند هيجل هو الفكر الذى يحصل على افكار صحيحة ومحددة ، ويبين ماتنطوى عليه الفكرة ومالا ينطوى عليه ، ويتجاهل كل ماليس بجزء في المحتوى الظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسما وثابتا Firm ، ويدفعه الى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الافكار بطريقة آلية . ويرى هيجل

أن أفكار الادراك بالرغم من نقصها فهي ضرورية لكي يبدأ منها الجدل . فكل فكرة جزئيـــة مدركة تشير الى سابقتها والفكرة الكمية تشير الى الفكرة الكيفية والفكرة النفعية تشير الى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

وتميل أفكارنا الى أن تصبح غير محسوسة والى أن تتولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حياتها المألوفة . والفيلسوف عند هيجل مثله فى ذلك مثل الفيلسوف عند « فتنشجتن » Wittegenstein شبيه بالمرء الذى يحملق فى ادواته اللغوية بدلا من استخدامها والذى يجدها فى النهاية محيرة فى اعماقها وعارية من أى مدلول مألوف .

ومع ذلك فان هيجل يختلف عن « فتجشتن » فى أنه يرى أن الانتقال من المعقولية السابقة على الفلسفة الى العقـــل الفلسفى عن طريق تجريدات الادراك وكبوتها الجدلية ، هذا الانتقال جوهرى ، ومثر Enriching ، من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المفرد بالوصول الى نتيجة معقولة يصبح الاستبعاد الفلسفى ممكنـــا ، ولكن ينبغى لنا عدم المبالغة فى وظيفة الجدل فانه فى كثير من الاحايين تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عـــدم تحديد فى الفكرة يتطلب الانتقال الى فكرة أخرى (١) .

---

(1) O'Connor, D.J., A Critical History of Western Philosophy Macmillan, London; 1964, pp. 322—324,

وكذلك ،

انظر : على سامى النشار وآخرين : هيراقليطس ، ص ص ٢٥٤-٢٥٦ .

ولما كانت الفلسفة كما يراها هيجل تنشأ من المتناقضات الشاملة التى يغوص فيها وجود الانسان ، فقد ادت هذه المتناقضات الى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخـا للمتناقضات الأساسية ، بين الذهن والمادة ، والنفس والجسم ، والايمان والفهم ، والحرية والضرورة ، وفى الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس ، والذكاء والطبيعة ، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين « الذاتية والموضوعية » . وتلك هى نفس التصورات التى تكون أساس « نقد العقل الخالص » عند كانط وهى التصورات التى جعلت هيجل يعمل على رفع التعارض بينها فى تحليله الجدلى .

وكان أول تصور أعاد هيجل تفسيره جدليا هو تصور العقل . ولقد سبق أن أقام كانط تمييزا أساسياً بين العقل Vernunft « والفهم Verstand » ، وجاء هيجل فأضفى على التصورين معنى جديدا ، وجعل منهما نقطة البداية لمنهجه . فالتمييز بين الفهم والعقل فى رأيه نفس التمييز بين الفكر غير الجدلى والمعرفة الجدلية (١) .

والحق أن المفاهيم التى قام عليها الجدل الهيجلى ، بما فيها مفهوم « التناقض » ، ومفهوم « التأليف » ، ومفهوم « الكل » هى التى ساعدت هيجل على ابراز وحدة الطبيعة والفكر ، وهوية المادة والصورة ، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذى كان شيلنج قد بدأه فى فلسفته الأولى المسماه باسم « فلسفة الهوية » . وهكذا نجح هيجل - عن طريق المنهج الجدلى - فى القضاء على فلسفات الانفصال ، والتجربة ، والتمزق ، عن طريق اعادة أسباب الاتصال الى الحدود التى كانت

---

(١) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجـل) الترجمة العربية ، ص ص ٦٤-٦٥ .

الفلسفة النقدية قد باعدت بينها ، فكان « الجدل » عنده بمثابة الجواب الحاسم على أشكال « كانط » (١) .

يقول هيجل : « ونحن نطلق اسم الجدل على تلك الحركة العليـا للعقل التى فيها تتحول كل المظاهر مطلقــة الانفصال الى بعضها ، والتى فيها يتم تجاوز المسلمات » (٢) .

ولكن ما المقصود بالجدل عند هيجل ؟ الواقع أن هدف هيجل الرئيسى فيما يتعلق بالجدل يتمثل فى تأكيد وجود علاقة منطقية بين المقولات المختلفة المتضمنة فى بنية الخبرة . ويعلمنا هيجل أن هذه الرابطة لها ذلك النوع بحيث أن أى مقولة ، إذا فهمناها وانتبهنا اليهـا بصورة كافيـة ، نجدها تفضى الى مقولة أخرى ، بل وتتضمنها ، وبهذه الوسيلة فانه تبدأ المحاولة باستخدام أول شىء فى الموضوع (أى المقولات) بينما نحن نرفض استخدام الأمر الثانى فى اطار نفس الموضوع والذى يؤدى الى نتائج فى عملية التناقض . وعلى هذا النحو فان المقولة التى نصل اليهـا تقودنا الى مقولة ثالثة وتستمر العملية حتى نصل فى النهاية الى هـــدف الجدل من خلال المقولة .

وإذا فحصنا هذه العملية بتفصيل أكثر فاننا سنجد أنها تتقدم ، ليس بصورة مباشرة ، بل بالحركة من جانب الى جانب تماما مثل السفينة التى تتحرك فى عكس اتجاه الريح ، ومن أبسط وأفضل ما يمكن أن نعرفه من هذا التقدم هو أنه متضمن فى التحويلات المنطقية المبكرة ، ذلك أن فحص مقولة معينة يفضى الى نتيجة ،

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٦٤ .

(٢) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، ترجمة ابراهيم فتحى ، ص ١٢ .

بحيث إذا حملنا هذه النتيجة على أية موضوع فاننا نكون مضطرين بالاتساق أن نحملها على ذات الموضوع لأنها تعد منطقيا مقولة مقابلة بالتضاد ، وهذا يؤدى بنا الى غموض حيث أن حمل صفتين متضادتين لنفس الشيء وفي الوقت عينه يخرج عن اطار قانون التناقض . وبتفصيل أكثر فانه بفحص المحمولين المتضادين نجد أنهما قادران على الاتحاد في مقولة أعلى توحد بين مضمون كل من المقولتين ليس فقط عن طريق وضعهما جنبا الى جنب ولكن عن طريق امتصاصهما معا في فكرة أوسع .

هذه هي فكرة تركيب المتضادات في نسق هيجل ككل ، وتلك الفكرة حقيقة واحدة من الأفكار المستعصية عن الشرح .

ولا شك أن الطريقة الوحيدة لاقتناص ما يعنيه هيجل بهذه الفكرة هو أن نلاحظ بالتفصيل كيف يستخدمها والطريقة التي بها يمكن أن تتحول المقولات السفلى ويحتفظ بها في مقولات عليا . أنه بهذه الطريقة وبهذه الطريقة فقط يمكننا أن نرى أن مقولتين متضادتين من الممكن أن تكونا صادقتين بصورة تلقائية على موضوع معين . وحيث أنه يجب علينا أن نقتنص هاتين المقولتين على انهما صادقتان تلقائيا، فاننا نكون مجبرين على استخدام المقولة الثالثة ، لأنه بواسطة هذه المقولة وحدها يمكن أن نزيل التناقض الذى نجده متضمنا إذا لم نستخدمها. ومع ذلك فان المقولة الثالثة إذا نظر اليها بدورها على أنها وحده مستقلة أو مفردة فانه بصورة مباشرة نجد أن حملها يتضمن ضدها وأن الفكرة Thesis و « النقيض Antithesis » على هذا النحو وهما متعارضان أساسا ، أمكن حلهما في « المركب Synthesis » . ولكن لا يمكن أن نستند بكيفية أخرى في هذا الانتاج البديل والتناقضات التي يمكن ازالتها حتى نصل الى نهاية سلم

المقولات . وهذا السلم يبدأ بمقولة « الوجود الخالص Pure Being » وهى أبسط فكرة من العقـــل الانسانى وينتهى بالمقولة التى يعلن هيجل أنها أعـــلى المقولات جميعا الا وهى الفكرة التى تتعقل ذاتها فى كل الاشياء .

ويجب أن نشير الى أن نمط التحول الذى أوضحنا تخطيطه سابقاهو نمط تعدل بتقدم الجدل، أنه من الطبيعى فقط فى نسق ترتبط فيه المادة بالصورة بشكل وثيق أن تكون التحولات التدريجية للمـادة — والتى تشكل مضمون النسق — ذات رد فعل على طبيعة هذه الحركة التى تحتل فيها التغيرات مكانا ، وحتى إذا وجهنا اهتماما بالفعل الفيزيائى ورد الفعل ، فاننا نجد هذا الامر صادقا — وليس من المدهش اذن أن يعتبر الجدل أداة Tool يستخدمها الفكر ويجب الا تظل ساكنة خلال التحولات المـادية . يقول هيجل : « أن الصورة المجردة للاستمرار أو التقدم هى فى حد ذاتها صورة أخرى (أو نقيض) وتحول لشىء آخر وهى من حيث الماهية اظهار أو انعكاس فى الضد، ومن حيث المفهوم فان تمييز الفردية من الكلية التى تستمر فى حد ذاتها هكذا وهى متطابقة مع ماتتميز عنه (١) .

والواقع أن هذا يشير بوضوح الى ازدياد تدريجى فى مباشرة التقدم وبين الأهمية الضئيلة للحركة من ضد الى ضد . لكن هذه النقطة التى يتركها هيجل بدون تطوير سوف تكون موضوع نظر وتتطلب بحثا أكثر من ذلك .

من الواضح أن أساس الضرورة التى تتطلبها عملية الجـدل ، لاتكمن فى المقولة التى تبدأ منها فحسب . ذلك لانه فى هذه الحالة فان نتيجة العملية — إذا

---

(1) Mctaggart, John Mctaggart : Studies in Hegelian Dialectic, Cambridge, at the University Press; 1896; pp. 1—3.

كانت صادقة يمكن الا تحتوى على مضمون أكثر مما اشتملت عليه فى نقطة البداية . ومن الممكن أن يتم كل ذلك مع مقدمة مفردة تكون تحليلا لها، كما وأن مجرد تحليل الفكرة لايمكن بأى حال أن يفضى الى أى فكرة أخرى تتعارض معها، وبناء عليه لايمكن أن تقودنا بالضرورة الى نقيضها .

ومما لاشك فيه أن الجدل يتطلب أن نسير ونتقدم مما هو أدنى الى الأعلى ، كما يستلزم أن نضيف الى معرفتنا ، فلا يقتصر الأمر على مجرد العرض . ويقرر الجدل فى نفس الوقت أنه ليس لأى مقدمة أخرى من الصدق ماللمقولة الأدنى التى هى أساسية لتخول لنا اثبات وصحة المقولة الأعلى .

والجدير بالذكر أن حل هــذه الصعوبة التى كانت الدعامة الأساسية لكثير ممن هاجموا هيجل ، ترتكز على الحقيقة بأنه ينبغى النظر الى الجدل على أنه عملية ، وليس بوصفه بناءا ، بل هو اعادة بناء .

والواقع أن عملية الجدل ليست مجرد اضافة من قبلنـــا للتصور بالنسبة الى احدى اللحظات يتم اختيارها اتفاقا بعد الأخرى ، بل هى امتثال لقانون محدد. والسبب فى هذا الأمر هو عند وضوح أى نقطة من المقولة المتناهية قبلنا فانها تدخل فى علاقة محددة مع الكامل والفكرة المطلقة التى هى كامنة فى شعورنا .

ويمكن لأى مقولة — عدا المقولات الأعظم تجريدا — وفقا لهيجل ، أن تتحلل الى مقولتين أخريتين ، وتتحد معا فى المقولة الأعلى ، فهما يتوافقان فى صدق المقولة الأعلى ، أما عن المقولة التى تنفصل ، فهى تقف فى تعارض بعضها البعض كأضداد . ولو أن التجريد يكمن فى هذا الانفصال . إذن ،عندما نقوم باستخدام أعظم المقولات تجريدا ، فاننا نقصر عن بلوغ الصدق والحقيقة ، لأن جانبا من الصدق العينى قد يتناول بالكامل فى التجريد ، وينشــأ عن ذلك العينى النسبى

ثانية تجريد أحـــد الجوانب ، وهلم جرا حتى نصل فى نهاية الشوط الى أعظم تجريد ممكن .

* * *

وهكذا فان السبب الأول والأعمق للحركة الجدلية هو عجز وقصور جميع المقولات المتناهية ، الناشىء عن طبيعتها الناقصة . والنتيجة المباشرة لهـذا العجز والقصور هى انتـاج التناقضات ، لأنه كما رأينا ، نظرا لأن المقولة الناقصة تسعى الى العودة الى وحدة أكثر عينية مما يكون من جانب واحد ، فهى مؤسسة لاستغراق الجانب الآخر لهذه الوحدة ، ذلك الجانب الذى هو ضدها الخاص × ومرة ثانيـة فان وجود التناقض يجعلنا مدينين بتقدم الجدل . إذ أن التناقض يكون مستغرقا فى استحالة توكيد المقولة بدون توكيد ضدها الذى يتيح لنـا التنازل عن هذه المقولة الغير ملائمة ، ونساق أول الامر الى نقيضها وعندما نجد أن ذلك يستغرق محمول (الفكرة) ، بقدر ما تكون (الفكرة) مستغرقة محمول (النقيض) ، فان استحالة الهروب من التناقضات فى أى من أطرافهـا يسوقنا الى ازالتها بضمها وتوحيدها فى (المركب) الذى يتجاوزها .

يؤكد هارتمان Hartmann ، أنه من الامور المقررة أن هيجل يصرح أحيانا بأن التناقضات هى علة حركة الجدل ، وأحيانا أخرى يعتبرها معلولا لتلك الحركة ، فلاشك أنه يمكن النظر الى التناقضات باعتبارها العلة المباشرة للحركة الا أن الدليل الوحيد الذى قدمه « هارتمان » من الافتراض بأن هذه التناقضات يصح أيضا أن تكون معلولا ، هـــذا الدليل مقتبس من المجلد الثـــانى لعلم المنطق (١) .

---

(1) Ibid., pp. 3—4.

وعلى أية حال فثمة حركة جدلية كامنة فى الأشياء ، ذلك لأنها ممزقة من داخلها بالتناقض . فكل حقيقة جزئية ، والأشياء الفيزيائية والأرواح المتناهية ، يفترض وجودها عن طريق الكلى أو المطلق كأنها تجسيدا له فى العالم الخارجى. لقد تكلمنا عن التناقض فى هذا السياق لاننا نستطيع أن نقدم معنى لما تقبله أو ترفضه اللغة عند ماتتحدث عن الأشياء . ولكننا نقدم معنى لهـــذه اللغة لاننا نرى الأشياء ليست كما هى تماما، بل كما يفترض وجودها لكى تجسد وتعبر عن الروح (١) .

ويرى هيجل فى التناقضات الكانطية أعظم تعبير حديث وصريح عن الجدل . كما امتدح هيجل موقف كانط ليس بسبب اظهاره أن معارفنا عن الزمان والمكان والتبعية والعلية يمكن أن تتطور فى طرق متناقضة فحسب ، بل فى اظهاره أن مثل هذه التناقضات جوهرية وضرورية ، ذلك لأنها لاتصدر عن غلط علـّى أو خطأ تصورى كما زعم بذلك الفلاسفة السابقين . والواقع أن كانط يرى أن متناقضاته هى ، ابتلاءات Afflictions فحسب لفهمنا ، وأنها لاتنطبق مع الأشياء فى ذاتها .

ومن ثم يذهب هيجل الى أن كل الأشياء الموجودة فى العـــالم تنطوى على مظاهر متعارضة ومتناقضة:ان التناقض فى واقع الأمر هو القوة الدافعة والحركة للعالم،وأنه ما يتناقض مع المنطق ويخالف العقل القول بأن التناقضات من الامور التى لا ينبغى التفكير فيها (٢) .

(1) Taylor, Charles, Hegel, p. 129.

(2) Findlay, J.N., Hegel, A Re-Examination, George Allen & Unwin Ltd., London; 1970, p. 65.

والواقع أن كل فكرة فى التاريخ وفى العقل الانسانى تحيا وتتطور انما تتضمن تناقضا بين طرفين متعارضين ، فهى من جهة تحمل فى طياتها مبدأ لتأكيدها Affirmation ، وابقائها على ذاتها وهذا مايسمى (بالفكرة . ومن جهة أخرى تحمل مبدأ لنفيها Negation ، وهو مايسمى (بنقيض الفكرة) يثير فيها أزمة باطنية ومعارضة لنقيضها مما يجعلها تحدد ذاتها أكثر فأكثر وتعمق ماهيتها على نحو أقوى .

وكان يقول فخته أن الأنا المطلقة Absolute Self أى الذات الالهية لا يمكن أن تحقق وجودها كاملة الا بأن تعارض ذاتها بما ينفيها أى باللاأنا Non Self أى بالعالم ، فنقل عنه هيجل هذا الجدل أو المناظرة بين طرفين على أساس النفى وعممه جاعلا من النفى وظيفة عامة لكل فكرة تحيا فى العقل والتاريخ . فالنفى له أولا وظيفة منطقية هى أن يجبر الفكرة على أن تحدد ذاتها وأن تفتح مناظرة مع غيرها وتقيم صراعا . اذن النفى الذى استعمله السوفسطائيون للشك والسخرية بالآراء المتعارضة ، أصبح يقوم الآن بوظيفة هامة هى اخراج الفكرة عن انطوائها على ذاتها وأن تفتح مناظرة مع غيرها وأن تقيم صراعا — ألم ينبه جوته Goeth فى مقدمته لفاوست الى أن مفستو أى دور الروح الشريرة التى تنفى وتهدم هو دور بناء وتقدم ؟ فالنفى يأخذ مكانته فى الجدل الهيجلى ويقوم بوظيفته العامة التى تخرج الفكرة من انطوائها الى فكرة غيرها . وهذه الفكرة الأخرى ليست عدما أو صفرا وانما هى فكرة جديدة ولها مضمونها أيضا . بهذا يكون هيجل أول من تنبه الى أن النفى أو التناقض — لا الذاتية — هو المقولة المحركة للفكر والتاريخ ، فكشف بذلك فى نطاق منطق الصراع

عن الجوهر المأسوى لكل تغير وحركة (١) .

ولاشك أن فلسفة هيجل فلسفة سلبية ، تماما كما وصفها رد الفعل اللاحق له . فالدافع الاصلى لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاه التى تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الامر سلب للحقيقة ، بحيث لا يمكن اقرار الحقيقة الا بهدمها .. وفى هذا الاقتناع النقدى يكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى .

فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة أن هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال وصور الوجود ، وأن هذه السلبية تتحكم فى مضمون هذه الأشكال وحركتها .. والجدل يمثل القوة التى تسير فى اتجاه مضاد لكل شكل من أشكال الوضعية (الايجابية) . فهذه الفلسفة الوضعية الايجابية تحض الفكر على أن يضع بالوقائع ، ويتخلى عن أن يقنع بالوقائع ، ويتخل عن أى تجاوز لها ، وعلى ان ينحنى أمام الامر الواقع .. أما عند هيجل فليس للوقائع فى ذاتها أى سلطة .. بل أنها توضع بواسطة الذات التى تجعل منها توسطا داخل عملية تطورها الشامله .

وهكذا فان فلسفة هيجل تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية فى جميع مراحلها(٢) . ولكن لاتقف الحركة الجدلية عند الانتقال من فكرة الى أخرى ، بمقتضى النفى ، بحيث لا يجد العقل مخرجا من هذا التناقض كما فعل السوفسطائى وكما انتهى الجدل عند كانط ، بل لابد من أن يأتلف الضدان فى حد ثالث يسميه

---

(١) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، ص ٨٤ .

(٢) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ، ص ٤٩ .

هيجل المركب لتسير الحركة الجدلية قدما الى الامام والى الاخصاب [١].

والجدير بالملاحظة أن التوحيد بين الاضداد لايستبعد تضادها . فالقول بأن (أ) و (لا أ) متحدان لاينفي انهما متميزان . اذ ان التوحيد ليس توحيدا بين الاضداد فحسب وانما هو توحيد لاضداد أعني أن التضاد حقيقي كالتوحيد سواء بسواء [٢] . فالوجود والعدم وما بينهما من تضاد تم دمجهما في وحدة الصيرورة . لكن الاختلاف يظل باقيا في نفس الوقت في المقولة الجديدة فهو لم يلغ تماما ، لأن المقولة الجديدة هي اتحاد الاختلافات ، فهي ليست هوية بسيطة .

أما الصيرورة فهي وحدة الوجود والعدم التي تمتص فيها الاختلافات . ومع ذلك فلا يزال الوجود والعدم باقيين في الصيرورة ويمكن أن نخرجا منها عن طريق التخيل . لقد كفا عن أن يكونا مجرد كائنين منفصلين ، أعني تجريدات متضادة ، فقد تم التآؤهما بهذا المعنى . ولكنهما يوجدان الآن متحدين كعناصر وحدة عينية ، هما موجودان في حالة امتصاص أو ذوبان . وعلى هذا النحو يحتفظ بالوجود والعدم في حالة الصيرورة ولا ينعدمان . وحينما يصبح المركب (فكرة) جديدة في مثلث جديد فسوف تندمج هذه (الفكرة) مع ضدها في مركب ابعد وسوف يحتفظ بها هذا المركب أيضا . ومن هنا فان مركب المثلث الثاني سوف يحتفظ في جوفه بالفكرة والنقيض لذلك المثلث . وبما أن (الفكرة) في هذا المثلث الثاني هي المركب في المثلث الاول وكانت تحتفظ في جوفها بالفكرة

---

(١) محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، ص ٨٥ .

(2) Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, p. 96.

والنقيض المثلث الأول ، فان ذلك يعنى أن مركب المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة التى كانت تمثل الفكرة والنقيض فى المثلث الأول . وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئا طوال الطريق على الاطلاق، ولكنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ بجميع الخطوات السابقة . . أما المقولات العليا عند هيجل فهى تحوى فى جوفها المقولات الدنيا وهى لهذا عينية . والعكس صحيح أيضا ، لكن بمعنى مختلف ، ذلك أن المقولات العليا تحـوى المقولات الدنيا صراحة فى حين أن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمنا (١) .

وهكذا يطور النسق الهيجلى ذاته فى ثلاثيات ، يتم فيها الغاء التصور وضده ويجمعهما فى وحدة أعلى ، وهى وحدة الاضداد التى تتضمن كلا من الموجب والسالب وتتوالى العملية على هذا النحو فى سياق مستمر (٢) . ومن هنا فان كل مايجرى من أحـداث فى أوقات محددة انما يتم وفقا لحركة الجدل ، ويستشهد هيجل على ذلك بتقديم صور ايضاحية تؤيد وجهة نظره يستمدها من واقع التاريخ الانسانى فى ميادين السياسة والفن والدين والفلسفة (٣) .

وعلى أية حال فقد قدم لنـــا هيجل منهجا فلسفيا جديدا يقوم على تعميق الفكرة الواحـــدة من أجل اكتشاف ماتنطوى عليه فى صميمها من تناقض ، تمهيدا للعمل على تجاوزها والارتقاء الى فكرة أخرى جـــديدة ، تستبقى منها

---

(1) Ibid., pp. 106—107

(2) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, p. 180.

(3) Wright, William, A History of Modern Philosophy, Macmillan Company, New York, 1947, p. 328.

(ومن نقيضها) مافيها من عنصر جدير بالبقاء - وليس من شك فى أن الأصل فى هذا المنهج انما هو الرغبة فى تجاوز « روح التجزئة » التى يفرضها علينا كل تفكير تصورى. وإذا كان هيجل قد جعل من مفهوم « الكل » مفهوما من مفاهيم منهجه الجدلى ، فذلك لأنه فطن الى أن « الحقيقة هى الكل » ، وأن المنهج الجدلى انما يعنى فى النهاية ادماج سائر الأشياء فى الوحدة (١) .

فكان علم المنطق عند هيجل أول اجابة مصممة على « نقـد العقل الخالص » لكانط . وإذا كان هيجل على حق ، فان المشكلة التى ارتأى كانط لاحل لها وهى مشكلة اثبات الوجود عن طريق الفكر ، تكون قد وجدت حلا لها عند هيجل . ولكن لمـا كان السلب عملية منطقية مجردة ، وبظل داخل قدرتنا الخاصة ، فينبغى علينا - إذا ماكان هيجل على صواب - أن نكون قادرين على أن ننسج خيطا من التفكير أبعـد بواسطة جهدنا الخاص ، بما أنه خارج عن أية تصور أيا كانت التصورات ايجابية جديدة يمكن بلوغها — ولسوء الحظ فهـذه ليست الحقيقة الواقعية فلا شك أنه فى قدرتنا الخاصة أن « نسلب Negate » ، وأن نسلب هذا السلب — ولكن سلب السلب يفضى بنـا دائما من جديد الى ماوراء موقف أصلى (٢) .

لقد استطاع هيجل اكتشـاف بذور التفكير الجدلى عند كانط . اذ لاحظ هيجل أن كانط عند دراسته للمقولات قد رتبها على نحو معين، بحيث يبدوالطرف الثالث فى كل جدول عبارة عن عمليـة تأليفية من الطرفين الاولين . فالحكم

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٦٦ .

(2) Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, p. 182.

الشخص مثلا حصيله لحكم كلى ، وآخر جزئى . فسقراط فرد جزئى ، يمكننا أن نفسب اليه كل الصفات التى تنطبق على النوع الذى ينتمى اليه هذا الفرد الجزئى. فهو حد جزئى ينظر اليه على أنه حد كلى (أى كفرد فى نوع) وهو النوع الذى ينتمى اليه وكانت هذه اللمحة من بين الأسس التى اعتمد عليها الجدل الهيجلى(١).

ويحاول هيجل أن يكشف لنا عن الطبيعة الحقيقية للعقل Vernunft عند كانط ، فيقول أن « العقل » عنده ليس مجرد قوة ثانوية مساعدة للفهم (أو الذهن Verstand ، بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حد كل ما يثيره الفهم من متناقضات . وهنا لايعود الفارق بين « العقل الكانطى » و « العقل الهيجلى » فارق فى الطبيعة ، بل مجرد فارقا فى الدرجة . وآية ذلك أن هيجل يضغط على المذهب الكانطى لسكى يستخرج منه الجدل الهيجلى ، وكأنما هو نتيجة تترتب من تلقاء نفسها على نظرية كانط فى العقل (٢) .

والجدير بالذكر أن الجدل الترنسندنتالى للعقل الخالص عند كانط فى القرن الثامن عشر قد اثبت من جديد قيمـــة المنهج الجدلى لدى القدماء . فلقد ارتأى كانط ـ مثلهم ـ أن العقل فى ذاته يتضمن على تناقضات . هذا وقد قبل أتباعه أمثال فخته وشيلنج وشيلرماخ وأيضا هيجل فى تفكيرهم الخاص برهان كانط على احتواء العقل على تناقضات ذاتية ، الا أنهم على عكس كانط ، قد تعاملوا معها على أنها تناقضات ايجابية ، فقد عزوا فيها قدرة العقل الخاصة على تجاوز حدود التفكير الذى يفشل فى الارتقاء فوق مستوى الفهم . حيث كانوا جميعا مدركين لأصول الجدل التقليدية (٣) .

(1) Wahl, Jean, The Philosopher's Way, pp. 314—315.

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٠٩ .

(3) Gadamer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, p. 5.

أما عن تأثر هيجل بفخته فيمكننا أن نلمسه في كتابات هيجل المبكرة عن فخته ، ذلك أنه كان يعلى من شأن المحاولة التي قام بها فخته حينما أراد العمل على تخليص الفلسفة الكانطية من شتى مظاهر الثنائية ، من أجل تحقيق النصرة للروح الكانطية على حرفية المذهب النقدي (١) .

ولاينكر هيجل أن فخته قد قام بمحاولة ميتافيزيقية هامة من أجل تجاوز تلك الثنائيات الكثيرة التي وقع فيها كانط ، ولكنه يلاحظ أن فخته لم ينجح في تجاوز ثنائية الذات والموضوع ، بل هو قد وجد نفسه أسير لقطب « الذاتية» الى الحد الذي لم يستطع معه مطلقا التخلص من جاذبيته (٢) .

وقد اتجه فخته الى استنباط المقولات من مبدأ أساسي أول هو الأنا المطلق، والذي تتوقف عليه سائر المبادىء ومنه تخرج جميع المقولات،فالأنا يضع نفسه ولكنه لايضع نفسه فحسب ، بل يضع اللاأنا بوصفه عالم التجربة . وهذا المبدأ الأول أو الأنا المطلق لا يمكن البرهنة عليه ، أنه الأساس لكل تجربة ولكل وعي ، ونحن نصل اليه بالتأمل في حقيقة الوعي وتجريده مما يرتبط به ارتباطا ضروريا . فالأمر لايتعلق بشيء خارج عنك ، بل يتعلق بك أنت وحدك .

الأنا يضع نفسه اذن ويضع مقابله وهو اللاأنا ، ولكن هذا المقابل ليس شيئا في ذاته ، وليس شيئا خارج الأنا ، لان الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها ، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا.أي أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللاأنا وكل منهما يضع الحدود للآخر بحيث لايمكن لاحدهما

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٧٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

ان يوجد الا عن طريق هذه الحدود التى يحده بها مقابله . فالأنا لاتضع نفسها ولاتشعر بوجودها الا إذ حددتها اللاأنا . واللاأنا لايكون لهــا وجود الا إذا حددتها الأنا — وهذا هو التأليف أو المركب .

وهــذه المبادىء الثلاثة أعنى الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين هى الأفعال الضرورية للعقل ، ويمكن وصفها بأنهــا الفكرة والنقيض والمركب ، ومن هنا جاءت هــذه المصطلحات الثلاثة التى كثيرا ما إلصقت بهيجل والتى نادرا ما استخدمها . وهى فى الواقع لاتصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الهيجلى ، لأن المركب عند فخته عبارة عن نتاج ، أما المرحلة الثالثة عنــد هيجل فهى ليست نتاجا وانما هى الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للخطوتين السابقتين بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة و مجردة . فليست المسألة أن الفكر يفلح فى الربط بين الأشياء المختلفة ، وانما هو بالاحرى يتعقب اختلافاتها ثم يبين أن هذه الخلافات ليست الا مظهرا فحسب .

وبعبارة أخرى فان التأليف عند فخته هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين ، بمعنى أن الصيرورة — مثلا — ليست مجرد جمع للوجهين والعدم ، انمــا هى حقيقة هاتين المقولتين ، وبدونها يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لامعنى لها (١) .

ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلى استنباطا للمقولات ، من مبدأ — كما هو الحال عند فخته — وانما هو تعبير عن تطور العقل الحر الذى يفض نفسه فى صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط (٢) .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ص ٨٦-٨٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٨ .

وإذا كان هيجل قد تأثر بكانط وفخته على نحو ما رأينا ، فنراه كذلك قد تأثر بالمثالية الموضوعية التي وضع دعائمها شيلنج: فقد وجد فيلسوفنا لدى زميله وصديقه شيلنج مثالية تقول بهوية الذات والموضوع ، وتسعى نحو التوفيق بين سائر الأضداد ، وترى في « المطلق » وحدة للوجود واللاوجود ، أو للوجود والصيرورة .

ونحن نعرف كيف أن شيلنج قد ذهب الى أنه لا يمكن ان توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها ، وأنه لا يمكن أن يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، مما حدا به الى رفض مثالية فخته الذاتية ، ووضع « المطلق » فيما وراء كل من « الأنا » و « اللا-أنا » باعتباره ملتقى الأضداد جميعا ، ومنبع كل وجود(١).

والواقع أن النسق الهيجلى قد جاء متطورا عن فلسفة شيلنج ، وإذا كان شيلنج قد ذهب الى أن هناك هوية Identity ، وارتأى أن الاختلاف الماثل في الصور هو اختلافا كميا وليس اختلافا كيفيا ، إلا أنه لم يحدد الأفكار الثابتة ، وانما حدد هذه الأفكار عن طريق التقابل بين فكرة وأخرى .

ويلاحظ هيجل أن شيلنج في مسألة التبادل بين المثال والواقع (المتغير) يشبه ذلك النقاش الذى يدمن بلونين فحسب هما الأسود والأبيض ، ولكن هيجل أراد أن يصل الى المعرفة العينية .

ومن ثم فان « الثغرة Lacuna » عند شيلنج تتمثل في أنه قد رأى المطلق في الطبيعة والتاريخ فحسب ، بينما أراد هيجل أن يبين ويوضح أن المطلق هو العقل ، أو هو الفكرة في ذاتها ولذاتها ، قبل ما تهب نفسها الصورة في الطبيعة

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٣٦ .

والتاريخ ويقول شيلنج، جميع الأضداد موجودة فى المطلق ، ولكن هيجل يقول: «يجب على الفلسفة أن تكشف بالتدريج عن هذه الأضداد تماما كما كانت قبل أن تنبثق فى الطبيعة والتاريخ . . » (١) .

وهكذا يدين هيجل بالفضل لفلسفات كل من كانط وفختة وشيلنج ، وعلى الرغم من نقده ، وتمرده وثورته عليها ، الا أنه مع ذلك قد وقع تحت تأثير هؤلاء الفلاسفة خلال تطوره الفكرى ، فضلا عن أنه قد أقام مذهبه المثالى كرد فعل ضد مثاليتهم . فلاشك أن جدل هيجل مدين بالكثير لأساليب كانط وفختة وشيلنج فى معالجة نقائض الفكر ، وايضا فان اهتمام هيجل بمشكلة « المنطق » انما هو مجرد امتداد لاهتمام كل من فختة وشيلنج بهذه المشكلة (٢) .

جـ - خواص النسق الهيجلى :

لاشك أن معظم الفلسفات الكبرى فى عالمنا المعاصر ، سواء أكانت مثالية أم دينية ، يمكن تفسيرها فى ضوء ثلاثة مستويات مختلفة فى آن واحد : المستوى الفردى ، والمستوى الاجتماعى ، ثم المستوى الكونى . بل وكل مستوى من هذه المستويات يرتبط بثلاث مشاكل فلسفية أساسية وتقليدية .

وبالنظر الى المستوى الاول ، مثلا ، وهو المستوى الفردى الانسانى تواجهنا كثيرا من المشكلات كمشكلة الذات أو النفس والعلاقة بين العقل والجسم ، ومشكلات

(1) Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, Princeton University press, New Jersey; 1980, p. 137.

(2) MacIntyre, Alasdair, Hegel, Uni. of Notredame press, London; 1976, p. 4.

- ١٥٦ -

المعرفة ومايتصل بالضمير والحس الاخلاقى ،ثم مسألة وجود أو عـدم وجود الروح وأخيرا حقيقة الموت وامكانية البقاء بعد الموت .

وبالنسبة للمستوى الاجتماعى نجد كل المسائل الفلسفية المترتبة على العلاقات الشخصية والاجتماعية ، وهى ترتكز فى أغلبها على الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والثقافية والتاريخيـــة ، وسائر الموضوعات الفلسفية التى تتعلق باللغة والقانون وكافة المؤسسات الاجتماعية .

أما فيما يتعلق بالمستوى الكونى ، فنجد ثمة علاقة وثيقة بين المسائل الفلسفية والعالم الطبيعى ، ولاتقتصر هذه العلاقة على جوهر هذا العالم بما ينطوى عليه من مشكلة الزمان والمكان والعلية ووجود الأشياء المادية فحسب ، بل تتعداها لتشمل كل المظاهر الكيمائية والبيولوجية .

ولذلك فانه من الممكن أن نفسر الانساق الفلسفية الكبرى الحقيقية وفق هذه المستويات الثلاثة (١) .

ولكن ما هو المستوى الذى سنأخذ به فى تفسير فلسفة هيجل ؟ أو بعبارة أخرى الى أى مدى يمكننا أن نطبق أحد هذه المستويات أو بعضها على الفلسفة الهيجليـــة ؟

الواقع أن فلسفة هيجل تأخذ بهـــذه المستويات جميعها فى فلسفة التاريخ العام ، أو هى ملحمة تاريخية منطقية عقلية (٢) ، فقد اقتنع هيجل بوجود عائلة

---

(1) Ayer, A.J. & Others, Men of Ideas, Jolly & Barber Ltd. Rygby, London; 1978, p. 52.

(٢) اندريه كريسون وأميل بريه : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٢٦ .

بين صور الفكر والوجود ، فجاء نظامه الفلسفي معرفة عقلية خاصة للمطلق ، كما آمن بقدرة العقـــل على ادراك المطلق ، فأعاد بذلك إلى الميتافيزيقا مكانتها التي افتقدتها على يد كانط (١) .

يقول هيجل : « الفكر الوحيد الذى تقدمه الفلسفة (لدراسة التاريخ) هو الفكر البسيط للعقل ، ويتحكم العقل فى العالم ، وكل ما يحدث ويجرى فى التاريخ انما يتم وفقا للعقل » (٢) .

ولكن المشاكل التى تتصدى الفلسفة لمعالجتها هى نفسها المشاكل المتواترة فى الفكر الإنسانى ، فلا تنفصل المشكلات عن حـــلولها بعضها البعض . والسؤال الذى يتبادر لذهننا والذى يواجهه الفلسفة ، مثل هذا السؤال يحتوى على إجابته متضمنة فيه ، فحين نتساءل عما نقصده بالتفكير الفلسفى ؟ هل هذا التفكير الفلسفى هو التفكير البديهى ، والعاطفى ، والحدس ، أم هو التفكير العلمى بالمعنى المعروف والدقيق لكلمة علم ؟ وإذا كانت الفلسفة هى التفكير العلمى ، فمن باب أولى أن نحدد سلفا ما نعنته من التفكير العلمى ، ثم ننظر عما إذا كانت الفلسفة تحصر نفسها داخل نطاق ما يمكن أن يكون تفكيرا علميا ، أو أن نسمح للشعور الإنسانى أن يوضح لنا ماهو فى ذاته ، عن طريق التطور التدريجى باستعراض المضامين الكامنة فى شعور الموجود واحدة تلو الأخرى ، حتى نرى أنها لا يمكن أن تقف عنـد ضرب من ضروب معرفة فاعل مطلق وموضوع مطلق (٣) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(2) Korner, Stephen, Fundamental Questions of Philosophy, p. 155.

(3) Lauer, Quentin, Essays in Hegelian Dialectic, p. 2.

حاول هيجل إجابة السؤال من المنظور التاريخي ، فيذهب إلى أن بداية الفلسفة والتفلسف جاءت نتيجة سعي الإنسان في مستهل حياته الأولى لتفسير كل ما يصادفه في حياته تفسيراً معقولا

وإذن ووفقا لهذا المعيار لن تكون الفلسفة أكثر من نظام أو قاعدة ومنهج ، أو هي جسم المعرفة الذي يضع الإنسان في موقف يتيح له الاقتراب من الحقيقة في خضم الوسط الذي يعيش فيه . وهذا الموقف هو ما ينبغي تسميته بتصميم الإنسان على معرفة الحقيقة (في مقابل الظن والاعتقاد) ومثل هذا الفهم لأصول المعرفة يقتضي امتلاك أساس معقول تقاس به الحقيقة . وهو ما يعني أن نلجأ إلى العقل في فهم ما يدور في عالمنا ، ويساعدنا في تكوين معارفنا (١) .

لقد تميزت حياة فيلسوفنا هيجل التي امتدت من ١٧٧٠ — ١٨٣١ بالاتزان والموضوعية الكاملتين ، فقد اشتهر بنظرته العميقة الثاقبة إلى الأشياء ، وكان إهتمامه موجها في الدرجة الأولى لفهم العالم كما هو وتفسير كل شيء فيه تفسيرا منطقيا يرتد إلى العقل والحياة الفكرية في آخر الأمر .

ويمكن القول بأن هيجل كان يجمع بين صفتين بارزتين أولها صفة الموسوعية حيث تناول بالبحث في مختلف ألوان المعارف ، فتعرض للمنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة والتاريخ والجمال والسياسة .. وغيرها ، وثانيها صفة النظامية أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس نسقي منظم (٢) . يقول هيجل : « أن العالم هو نسق واحد

(1) Ibid., p. 18.

(٢) علي سامي النشار وآخرين : هيراقليطس ، ص ٢٤٤ .

ضخم معقول، وكل مطلق. وأن طبيعة الكل المطلق، أو ما اصطلح عليه هيجل الفكرة هي معقولة. ما هو حقيقي واقعي، وما هو واقعي حقيقي» (١).

حقاً أن فلسفة هيجل هي فلسفة نسقية بمعنى الكلمة، حيث أننا لا نجد في نسق الفلسفة الهيجلية أي موضوع أو مسألة جاءت عشوائية أو مصادفة. فالموضوعات يترتب بعضها على بعض وتتصل فيما بينها اتصالا محكما.

ومما شك فيه أن هيجل يؤمن، بالعلم النسقي Systematic Science، الذي يضم سائر التصورات بما في ذلك التي تنطبق في مجال العلم وفي التاريخ، فمثل هذه التصورات ترتبط معا وتشكل سلسلة متصلة ومستمرة، بحيث تجد كل حلقة من حلقاتها مكانها الطبيعي في السلسلة. ومع ذلك فان قواعد هذا العلم النسقي بعيدة كل البعد عن الوجود المستنبط بالمعنى الذي تستنبط فيه قواعد القياس أو حساب التفاضل والتكامل الرياضي. فهي بالأخرى قواعد سلوكيه تدفعنا للانتقال من معان تنطوي على مبادىء كامنة أو مضمرة إلى معان أخرى تتجلى فيها هذه المبادىء وتظهر بصورة واضحه (٢).

ان ما يميز هيجل اعتراضه على عرض مبادئه الفلسفية، فهو يرفض من البدايه أن يستند فكره على افتراضات راسخه أو مسلمات أوليه. ذلك لأن هيجل يعتقد بأن مبادىء فلسفته يجب ان تنبثق في تطورها النسقي (٣).

---

(1) Sahakian, William, S. : Ideas of the Great Philosophers, Barnes & Noble Books, A Dirision of Harper & Row, Publishers, London; 1966, p. 141.

(2) Findlay, J. N, Hegel : A Re-Examination, p. 23.

(3) Ibid., p. 34.

يقرر « هيبوليت أن أحدا من الباحثين لا يستطيع أن يتجاهل صعوبة تفسير فلسفة هيجل ، وفي رأيه أن سر هذه الصعوبة ترجع في أغلبها إلى الطابع المتنوع للمؤلفات التي وصلتنا عن هيجل . والواقع - كما يؤكد هيبوليت - أن التأكيد في التاريخ الإنساني وفي المضمون الروحي لهذا التاريخ هو نقطة البداية في فلسفة هيجل . وتأتي كل كتبه المتأخرة عقب ذلك لتدعيم هذه الحقيقة. ويشغل التاريخ في فلسفة هيجل مجالا رحبا لاستعراض معظم جوانب فلسفته ، بحيث تصبح شيئا فشيئا مألوفة للقارىء عند تفصيلها بعد ذلك . وليس أدل على ذلك من ارتباط فكرة التاريخ نفسها عند هيجل بالجدل وبالمنطق وبالفكر الموضوعي وبالأفكار الإجتماعية والأخلاقية وبالطبيعة وبالأحداث وبالحرية ، فيكاد يؤدي الحديث عن فلسفة التاريخ عند هيجل إلى اثارة معظم عناصر الفلسفة الهيجلية (١) .

ويذهب هيجل نفسه في كتابه « دروس حول تاريخ الفلسفة » إلى أن المذاهب الفكرية تعتبر كمراحل متتابعة لتطور واحد . تطور الفكر الإنساني المتقدم جدليا على مر العصور . وفلسفة هيجل هي نتاج ومحصلة لهذا التطور : فهي تضم سائر المذاهب والأفكار السابقة عليها وتجمعها في مذهب أخير ، يستوعبها جميعا في اطار من التركيب الأعلى . وهذا يعني اعتراف من جانب هيجل بأن نظريته نفسها مشروطة تاريخيا ، وأنه لا يمكن فهمها فهلا الا بمقابلتها مع مقدمتها (٢) .

---

(١) عبد الفتاح الديدي : هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨، ص ١١٨ .

(٢) رينيه سرو وجاك دونت : هيجل ، الترجمة العربية، ص ص ٢٥-٢٦ .

لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دواما . لا على أنها علم خاص ، بل على أنها الصيغة النهائيه للمعرفه البشريه . وكلما ازداد هيجـــل ادراكا للفكرة القائلة بأن المتناقضات تسرى على الواقع بطريقة شموليه ، برز الطابع الفلسفى لبحثه بصورة أوضح - اذ لم تعد تستطيع تقديم المبادىء الكفيلة بحل هذه المتناقضات سوى أعم مبادىء المعرفة . وظلت تصورات هيجل ، فى نفس الوقت - حتى أقوى هذه التصورات تجـــريدا - محتفظه بالدلاله العينيه للمسائل التى عالجها . . فكانت الفلسفه فى رأيه رساله تاريخيه - تقوم بتقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة فى الواقع ، وإثبات امكان الجمع بينها . . ولقد انبثق الجدل من رأى هيجل القائل بأن الواقع نسيج من المتناقضات .

حقا أن كتابات الشباب اللاهوتيه ، كانت لا تزال تضع فوق الجدل غلاله لاهوتية ، ولكن حتى فى هـــذه الكتابات يستطيع المرء أن يهتدى إلى البدايات الفلسفيه للتحليل الفلسفى (١) .

يقول Stace : « ان مبدأ هيجل فى التوحيد بين الضدين يعد عملا من أعظم الأعمال جرأة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وهى جرأة ضروريه ولها ما يبررها ان كان على الفلسفة أن تحل مشكلاتها القديمه » (٢) .

لقد عجزت فلسفات : الإيليين والفيدانتا والأفلاطونيه المحدثه ، واسبينوزا عن اقرار هذا المبدأ صراحه وتحقيقه . وهذا هو السبب فى أنها فشلت جميعها

(١) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ، ص‌ص ٥٧ - ٥٨

(2) Stace, W.T . The Philosophy of Hegel, p. 94

فى حل الثنائيه القديمه فى الفلسفه : فقد ذهبت إلى القـــول بأن الـكثرة تخرج من الواحد ، أو أنها هى الواحد . ولـكن كيف يكون الأمر على هذا النحو ما دام الـكثرة والواحد ضدين ، وما دام الـكثرة ليس هى الواحد ؟ومن ثم فان الـكثرة لم تخرج ولا يمكن أن تخرج من الواحد . ولم تذهب هذه الفلسفات أبعد من هذه التناقضات الظاهرة ، بل أن بعض الفلاسفة أيد وجود التعدد والـكثرة ، ثم لم يجد بعد ذلك جسرا يعبر عليه إلى الوحدة، وهؤلاء هم الماديون . فى الوقت الذى بالغ فيه غيرهم فى تأييد الوحدة ، ولم يجد جسرا يعبر عليه إلى التعدد ، وهؤلاء هم أصحاب مذاهب وحدة الوجود ، والصوفية ، والمثـاليون ، والتجريديون . ولقد كان تاريخ الفلسفة عبارة عن تأرجح مستمر بين هذين الاتجاهين . فكل منها ينتهى بالضرورة إلى الثنائيه (١) ،

ومن هنا كانت مهمة الفلسفة الحقيقية ـ فى نظـــر هيجل ـ هى احتواء كل الثنائيات ـ الروح والمـــاده ، النفس والبدن ، والحريه فى مقابل الضروره ، والوجود فى مقابل اللاوجود ـ وذلك بالكشف عن حقيقة المطلق ، باعتباره وحدة الذات والموضـــوع ، ومؤلفا من الوجود واللاوجود ، لأنه مزيج من الوجود والعدم ، بل من الشعور واللاشعور .. (٢) . ويقوم العقل بحل هذه التناقضات فى مركب أعلى ، ويعيد الاختلافات إلى الهوية . غير أن هذه الهوية ليست هوية مجـــردة فارغة من أى مضمون : انها هوية عينية مشخصة تحتوى وتطرح وتطور فى ذاتها اختلافاتها الداخلية وهذا هو جوهر الجدل كمـا فهمه

(1) Ibid., p. 95.

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٠٦٦

هيجل - انه مواجهة الموضوع فى سمته المباشرة أولا ، ثم ملاحظـــة انعطافه المفاجىء للظهور بشكل آخر يناقض الشكل الأول . وأخيراً إدراكه باعتباره الهوية العينية لهـذه السمات المتناقضة . ان كل شىء ، داخل الاشياء والفكر ، يتقدم على هذا المنوال ، بواسطة التناقضات التى تحل كل مرة فى تركيبات تنبثق عنها تناقضات جديدة . وهذه الحركة الجدلية هى تطور ينقل الكائن من حالة فقيرة ومجردة نسبيا إلى حـالة أكثر غنى وعينية . وكل فكرة تحوى فى ذاتها نفيها الخاص الذى يجعلها تتحول إلى فكره أخرى تنفى نفسها أيضا ، فيظهر عندئذ أن هاتين الفكرتين ما هما سوى لحظتين فى فكره ثالثة تحتويهما وترفعهما إلى وحده أعلى (١). ومثل هذا الجهد يقتضى بطبيعة الحال أن يصطنع منهجا جديدا لا يكون تحليليا فقط ولا تركيبيا فقط ، بل يكون بمثابة مسايره لتطور العقـل نفسـه فى التغلب التدريجى على شتى التناقضات وتوزعه المستمر نحو تحقيق وحدة ، تضم فى ثناياها كافة ضروب التعارض .

ومن ثم فليست الفلسفة ســـ وى تلك النظرية الكلية المذهبية التى يبدأ من النسق العام ، لكى تفهم كل شىء ابتداء من علاقته بذلك النسق العام . واذا كانت لفكرة المطلق ، أهمية كبرى فى الفلسفة ، فذلك لأن هـــذا النسق العام يمثل دائرة مغلقة على ذاتها ، بينما يبدو المطلق باطنا فى ذاته ، وان كان فى حاجة دائما الى معـــارضة ذاته من أجل التحقق فى صميم عالم الصيرورة . ذلك لأن الموجود لا يمكن أن يظل قابعا فى ذاته ، بل هو لابد من أن يبـــاين ذاته لكى يستحيل الى ذلك « الآخر » الذى لا قيام له بدونه (٢) .

---

(١) رينيه سرو وجاك دونت : هيجل . الترجمة العربية ، ص ٣٠ .

(٢) زكريا ابراهيم : هيجل، ص ٦٧ .

يقول ولاس Wallace : ان مايريد أن يقوله هيجل ليس جديدا ولا هو مذهبا خاصا ، انما هو فلسفة كلية عامة Universal ، تداولتها الأجيال من عصر الى عصر ، تارة بشكل واسع ، وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها ، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو ، (١) .

ولكن أيعنى ذلك أن الفلسفة الهيجلية لم تكن سوى صورة مكررة أو تلخيصا مبتسرا للفلسفات السابقة عليها، ومن ثم يكون هيجل مجرد تابعا ومقلدا وناقلاعن الفلاسفة القدامى ، وبالتالى تنتفى عنه صفة الأصالة والابتكار .

لاشك أن هيجل قد نهل من معين الفلسفات والمذاهب السابقة عليه واستوعب فى بوتقته الفكرية كل التيارات الثقافية ، الا أنه مع ذلك لم يخضع قط لتيارا من التيارات التى تأثر بها ، انما استطاع فى براعة عجيبة أن يمارس احدى أفكار المنهج الجدلى وهى فكرة « الاغتراب الذاتى » . فكان يلقى بنفسه فى تيار العصر ليتشرب أهم اتجاهاته ، وينفذ الى أعماق الحياة يسبر أغوارها السحيقة، متجولا فى عصور التاريخ المختلفة، ويعيش فى عوالم عقلية متباينة ، ولكنه مع ذلك كان قادرا على الانسلاخ من هذا كله دون أن يسمح لأى منها أن يقتلعه من جذوره. ولهذا فلم يستطع تيار من التيارات مهما بلغت قوته أن يسيطر عليه ويطويه تحت جناحه ، وانما كانت لديه قوة فائقة فى أن تعود من جولاته ويظل دائما هو نفسه هيجل (٢) . وهذا هو ماعبر عنه « رايت Wright» بقوله : « لقد نجح هيجل

(1) Stace, W. T., The Philosophy of Hegel, p. 3

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٩٦ .

فى نهاية الأمر على اعطاء العالم قسقا من المثالية أكثر شمولا ومعقولية » (١) .

والواقع أن فلسفة هيجل ليست شيئا يخترعه ببساطة من العدم ثم زج به كيفما اتفق فى عالم مجهول ، انها نتاج مجموعة من العصور تضرب بجذور عميقة الغور فى الماضى البعيد ، أو هى حكمة السنين تراكمت بعضها فوق بعض فكونت الصورة النهائية للفلسفة الكلية . ولكن لايعنى هذا أن هيجل كان مجرد ناقل أمين للتراث الفكرى والفلسفى ، أو اقتصر دوره على مجرد جمع وتسجيل هذا الكم الهائل من حصيلة التجربة الانسانية عبر تاريخها الطويل ، بل على الرغم من ذلك كله كان هيجل المفكر النسابه الأصيل العميق ، وأن كانت أصالته لاتعنى الجدة فحسب لانها جديدة وقديمة فى آن واحد . فهى تتعرف على الحقيقة الماضية كلهـــا ، تستوعبها، ثم تمضى فتتجاوزها، ومن ثم فهى لاتقف من الفلسفات الاخرى موقف العداء أو الهدم . ولكنها ترى فى منها جانب أو عدة جوانب من الحقيقة ، يجب التعرف عليها والتشبع بها ، وهى لهذا السبب كانت فلسفة كلية حقيقية .

ثالثا : تعقيب ومناقشة

الواقع أن استخدام الجدل كوسيلة عرض ولدراما Drama، تاريخ الافكار يمكن أن نوضحها بسهوله . وكلنا يعرف أن الآراء الخاصة بالطبيعة الانسانية والتربية والسياسة والتى يعتبرها أحد الأجيال على انها ذات درجة عالية من الصدق والثبات ، قد رفضت باعتبارها تبسيطات دوجماطيقية بالنسبة لجيل آخر .

وعلى أية حال فلم يكن الجـــدل عند هيجل مجرد تحـذير موجهـا ضـــد

(I) Wright William Kellay, A History of Modern Philosophy, p. 316.

الدوجماطيقية أو هـ ـو وسيلة لعرض الافكار ، بقدر ماكان منهجا دقيقا للبرهنة Arguing ، . ومع ذلك يفشل هيجل فى تجسيد هذا الادعاء Claim ، بصورة مقنعة ، باعتباره تخريجات Diverges ، تطبيقية لنظريته لقد تصدت التعليقات الذكية للجدل ، كهؤلاء النقاد الذين اتهموا هيجل بالغموض المقصود والمتعمد .

والآن ننتقل من الحديث عن منهج هيجل الى هدفه والذى يرمى الى اقامة نسقا فلسفيا موحدا Unified ، . وفى سبيل تحقيق خطته كان عليه :

أولا — أن يتخلص من الأشياء الأخرى التى تكتنف العقل ويتعذر عليه اختزالها ، هى أيضا روح فحسب على مستوى من الاضطراب و « اللاشعور Unconsciousness » التى تستطيع عملية تطور الروح ازالته

ثانيا — ان يرفض التمييز بين منطقتين ، احداهما وهى التى يسيطر فيهـا العقل على موضوعاته بنجاح ، أما الأخرى فهى المنطقة التى يتخبط فيها فحسب ، من غير أن يوطد الارضية التى تقف عليها أقدامه .

وهنا نرى هيجل يعيد الثقة الكاملة فى عمل العقل الذى قـد يتسم بالاقتراب من اسبينوزا ، ولـكن إذا ماتضمن العقل فى ذاته على تناقضات ـ كما أشار كانط ـ فينبغى على هذا الاساس أن يعكس الطبيعة المجردة للحقيقة .

ونخلص من ذلك الى أن النتيجة هى جدليا ، المثالية الواحدية Monistic وهى مثالية واحدية لانه ليس هناك سوى نوع واحد من الحقيقة الا وهو العقل أو الروح . أما بالنسبة لكونها جدلية فذلك لان العقل المطلق أو الروح ، الذى هو « الحقيقة المنفردة Sole Reality » ، يتقدم تجاه المعرفة الواضحة بذاتهـا

من خلال مراحل، بحيث يتحرك من موقف الى نقيضه ومن ذلك المكان الى النتيجة التى تضم وتجسد الرؤى Insights المتضمنة فى كل مرحلة ومن ثم تكون هذه النتيجة أو المركب هو الآخر متناقضا، مرة أخرى، وهكذا تواصل عملية التوضيح Elucidation سيرها — بينما توجد قوى غير عاقلة Irrational منهمكة فى العمل داخل الحقيقة، وهـــذه القوى تنتمى وتتفق مع «النموذج المعقول Rational Pattern» ، ونصل فى النهاية الى المحصلة الآتية :

«ماهو حقيقى واقعى، وما هو واقعى حقيقى»

يصور النسق الهيجلى موقفا متطرفا بحيث أصبح مركزا لاثارة الهجوم عليه من اتجاهات كثيرة — ومع أن «ماركس» قد قبل الجدل الهيجلى واستخدمه فى تفسير الأمور الانسانية، الا أنه قد استبدل مثالية هيجل بالمذهب المـــادى، فيذهب ماركس فى كتابه «نقد الاقتصاد السيـــاسى Critique of Political Economy» الى ان العلاقات الانتاجية التى تشكل البنـــاء الاقتصادى هى القاعدة والأساس الحقيقى الذى يقوم عليه البناءات الفوقيـــة Superstructures والقانونية والسياسية .

كما يرفض شوبنهاور المذهب العقلى وما يشعر أنه تفاؤلية لطيفة Complacent Optimism . فلا يوجد عقل فى لب الحقيقـــة. بل كل ماهنالك هى الارادة المناضلة العمياء والتى تعبر عن نفسهـــا الى أدنى مستوى فى القوانين التى تحكم الأجسام الفيزيقية، واكثر من ذلك، فى غرائز الانسان والحيوان. ولاتزال على مستوى أعلى، فيما نسميه ارادتنا. بل انها — على كل المستويات — تقدم نضالا غير عاقلا، وهو مايؤدى الى تدمير وابادة متبادلة، إذا ماأراد المرء بلوغ الحقيقة الجوهرية التى تتوارى خلف المظهر الخارجى للوجود الفردى المستقل Individuality

ويصدد الاتجاه الثالث من هجوم ، كيركجارد ، الذى يرفض باسم الشخصية الفردية ، المتعذر اختزالها Irreducible ، ، والقيمة الفردية للوجود المشخص Personality ، ، أقول يرفض امكانية اقامة نسق للحقيقة .

والواقع أننا ، ورثة Heirs ، هـذا التاريخ الطويل من التأمل ازاء الحقيقة ووســائل معرفتها . فالحركة الفلسفية التى سادت العالم ، الانجـلوسكسونى Anglo-Saxon وهى عادة ماتوصف على أنها تحليلا لغويا ، تضرب بجذورها فى التقاليد التجريبية ، بل أنها تدين الى حد ما الى كانط أيضا . كذلك الوجودية والتى توالى تأثيرا ضخما ، ظاهرا فى المانيا وفرنسا وسائر البلدان الاوربية الأخرى مدينـة بعمق الى كيركجارد . أما الماركسية فقد امتـد تأثيرها على كل الكرة الأرضية .

وعلى أية حال فان لكل نسق من الانساق الفلسفية العظمى فى الماضى بعض المؤيدين والانصار . فنجـد الأفلاطونيين والارسطاطاليسيين والاسبينوزيين والكانطيين والهيجليين (١) .

ان فكرة هيجل عن التاريخ باعتباره الموضح للروح المطلقة تجاه معقولية أعظم فى الدين والفكر والعلم والمؤسسات السياسية — هذه الفكرة حفزت الجهد الخاص لفهم الارتباط بين الأحداث ، فلقد ساهمت هذه الفكرة بزيادة الوعى بالعلاقات بين الظواهر التاريخية المختلفة — بين الفن والدين مثلا — وجعلتنا نبحث عن ، نموذج Pattern ، قابل للفهم حتى بين القوى الغير منطقية المتصارعة (تماما مثل أهداف علم النفس الخاصة التى ترمى الى تقديم تفسير منطقى حتى

(1) Rickhman. H.P., The Use of Philosophy, pp. 68-69.

لظاهرة الجنون Madness »(١) .

ويجب أن نشير الى أن المذهب الهيجلي لا يحمل فقط التيارات المضمرة للمذهب الكلبي Cynicism ، واللاأخلاقي بقبوله كل ما يحدث باعتباره صحيحا ومعقولا ، ولكنه أيضا ينزع الى أن يضيف على مجرى الأحداث تركيبا ميتافيزيقا قابل للتحريف Distorts ، دون سابق انذار .

والواقع أنني أشير هنا وبصورة خاصة الى العملية الجدلية ، إذ أن نقطة الانطلاق Waltz Step أو الحركة ذات الثلاث مراحل للتاريخ والتي تبدأ من الفكرة Thesis مرورا بالنقيض Antithesis الى المركب Synthesis ، يمكن تفسير هذه النظرية ببساطة تامة - فغالبا ما يمكن وصف أي تعاقب من الأحداث المتصلة باستخدام الجدل . فنواجه موقف أو بآخر والذي نطلق عليه ، الفكرة Thesis . وعندما تحقق بعض امكانياتها المستترة Submerged ، تكون قد ألغيت Superseded أو انتفت Negated ، وذلك هو النقيض Antithesis ونحصل في النهاية على نتائج لحالة جديدة — وهي تضم العناصر القديمة والجديدة ، وهذا هو المركب Synthesis . . وبتطبيق هذا على التاريخ فانه يعني أن كل مرحلة تحتوي في طياتها على امكانات مضمرة تظهر ثم تسلب لكي يتم التوحيد بينهما .

---

(1) Ibid., p.205.

* وهو مذهب تقوم تعاليمه على احتقار المواضعات الاجتماعية والزهد في الذات ، وعلى التزام قانون الطبيعة ، والقول بأن الفضيلة هي الخير الوحيد ، وقد يطلق الكلبي على كل منكر للمبادىء المقررة .

وانصافا لهيجل الذى عانى كثيرا من الطعن يجب أن نضيف أن الجدل على يديه قد ســاعد على تصور دراما التاريخ ، كما أن عمله قد قدم اسهاما مثمرا الى تطور الاحساس التاريخى فى المانيا فى القرن التاسع عشر ، ولكنه يمكن أن يصبح لغة ميكانيكية فارغة (١) .

وهنـاك احدى المشكلات الصعبة التى تواجه الجدل ميجلى وهى تتلخص فى نقطة البداية . مما جعل هيجل يختار أن تكون البداية هى تصور الوجود ، وهو الوجود المعطى مباشرة دون الرجوع الى أى شىء محـدد ، وهذا الوجود الغير معين يفترض فى الحال سلب الوجود . لأن انعدام كل تعيين للوجود يوحى باللا وجود أو العدم Nichts . وهنا يكون لدينا نقيض اللاوجود - الوجود .

وإذا دققنا النظر فى هذه المسألة نجد أن أساس الجدل قد انبثق عند أفلاطون فى محاورة بارمنيدس . ولكن فى حين أن الخلود الساكن للأفكار عند أفلاطون يقف فى سبيل حل هذه المعضلة فان هيجل يحاول حل هذه المسألة جدليا بحل المفارقة المتناقضة عن طريق الاقتراح بأن كلا من مقولتى الوجود واللاوجود - أو بالأحرى العـدم - تنحلان وتنسخان فى مركـب أعلى هو الصيرورة Werden ، وأن حقيقة كل مـن الوجود واللاوجود تؤسس وجودها الفعلى فى الصيرورة (٢) .

---

(1) Ibid., p. 207.

(2) Friedrich, Carl J., The Philosophy of Hegel, Random House of Canada Ltd., U.S.A., New York, 1954, P.XLII.

الفصل الثالث

مسار الجدل الهيجلى

المنطق والطبيعة وفلسفة الروح

مسار الجدل الهيجلي

المنطق والطبيعة وفلسفة الروح

مسار الجدل الهيجلى

المنطق والطبيعة وفلسفة الروح

تقديم :

انتهينا فى الفصل السابق إلى أن المنهج الفلسفى عند هيجل هو المنهج الجدلى الذى يرتكز على العقل . أو هو المنهج الذى يعبر عن نسيج العقل ذاته ، ونسيج العقل مجموعة هائلة من الأفكار المتناقضة والتى ترتبط فيما بينها ارتباطا عضويا ضروريا ، وتوالد هذه الأفكار بعضها من بعض توالدا ذاتيا هو المنهج الجدلى الذى يشكل جوهر النسق الفلسفى الهيجلى بأسره .

وعلينا الآن أن نتتبع مسار الجدل الهيجلى فى جوانب فلسفته التى تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى :

أ ــ المنطق أو علم الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها .

ب ــ فلسفة الطبيعه أو علم الفكرة الشاملة فى الآخر أو الخارج .

جـ ــ فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الخارج أو الآخر .

وهذه الأقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو الفكرة الشاملة Begriff فى مراحلها المختلفة أو العقل فى صورة المتنوعة : العقل محضا فى المنطق ، والعقل مغتربا فى فلسفة الطبيعة ، والعقل مرتدا فى فلسفة الروح (1) .

---

(1) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٢١

القسم الأول - المنطق :

يعد المنطق من أهم أجـــزاء فلسفة هيجل ، حيث يقوم في نظر هيجل بالاستنتاجات الصحيحة ، لأنه وحده الذي يقدم البرهان الجدلي الدقيق .

والواقع أن مهمة المنطق هي توضيح البنـــاء التصوري باستخدام الحجة التصورية الخالصة (١) . ويذهب هيجل في المقـــدمة للمنطق بأنه لا يعـالج التصورات كما تتم معالجتها عادة ، ولكنه ينظر إليه بوصفها نوع من التقابل بين الذات والموضوع (٢) .

ويتخذ هيجل نقطة انطلاقه في كتاب « المنطق » من اعتراف الفكر بتطابقه مع الواقع ، من حيث أن هـــذا الواقع لا يخرج عن كونه الصورة التي يتبدى الفكر من خلالها لنفسه . فالفكر لا يبدأ من الموضوع باعتباره حقيقة خارجية قائمة بذاتها ، لكي لا يلبث أن يجعل من هذا الموضوع مجرد لحظة من الذات في نشاطها العقلي ، بل هو يبدأ بأن يتعقل ذاته ، لكي لا يلبث أن يتحقق من أنه إنما يخلق عالم الموضوعات .

ان هيجل قد أقام منطقة على هوية الفكر والوجود ، مؤكدا معقولية الواقع وشفافية الوجود الخارجي شفافية عقلية كاملة أمام الفكر (٣) .

ومن ثم يحكم المنطق كل الفلسفة الهيجلية ، وهو بمثابة مذهب لتحـــديد الفكر حيث يختفي التعارض بين الذاتي والموضوعي وبعبارة أخـــرى يختلط

---

(1) Taylor, Charles, Hegel, p. 225.
(2) Ibid., p 226.

(٣) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٨٦ .

المنطق بالانطولوجيا : ان مقولات الفكر هي في الوقت عينه مقولات الكائن . وإذا كان الفكر المنطقي جـدليا ، فلأن الكائن نفسه جدلي فالجدل التصوري ما هو سوى انعكاس للجدل الواقعي ، ويجب على المتعامل بالمنطق أن يسلم له القيادة وأن يفكر تبعا له (١) .

وهكذا يقوم « المنطق » عند هيجـل بمهمة عرض تركيب الوجود بما هـو كذلك ، أي أعم صور الوجود . ولقد كان التراث الفلسفي منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التي تعبر عن هذه الصور الأكثر تعميما ، كالجوهر ، والإيجاب ، والسلب ، والتحديد ، والكم ، والكيف ، والوحدة ، والكثرة ، وما إلى ذلك . . . وبعد ، « منطق » هيجل انطولوجيا بقـدر ما يعالج أمثال هـذه المقولات . غير أن « المنطق » عنده يبحث أيضا في الصور العامة للفكر ، أي في الفكرة ، والحكم ، والقياس ، فهو في هذا الصدد « منطق صوري » .

لقد كان هيجل يؤمن بوجود وحـدة بين الفكر والوجود ، ولكن تصوره للوحدة يختلف عن تصور « كانط » لها . فقد رفض مثالية كانط على أساس أنها تفترض وجود « الأشياء في ذاتها » بمعزل عن « الظواهر » ، وتترك هذه « الأشياء » دون أن يمسها الذهن البشـري ، وبالتالي دون أن يمسها العقـل . . . فالفلسفة الكانطية قد خلفت من بعدها « هوة بين الفكر والوجود » أو بين الذات والموضوع ، سمت الفلسفة الهيجلية إلى عبورها ، ووسيلة العبور هو القول بتركيب كلي واحد للوجود كله (٢) .

---

(١) رينيه سرو وجاك دونت : هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٤٨ .

(٢) هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ، ص ٨٢ .

ان المهمة التى أخذ هيجل على عاتقه تحقيقها فى منطقه ، هى أن يقدم تفسيرا للعلة العقلية الأولى للعـــالم وأن يبين لنا ما هى المقولات التى تتألف منها ، وأن يكمل قائمة هذه المقولات،ذلك أن هيجل اعتقد أنهناك مقولات كثيرة بالإضافة إلى المقولات الكانطية الاثنى عشر .

كما أنه أخذ على عاتقه أيضا الا يتركها منفصلة معزولة ، ترص الواحدة فيها بجوار الأخرى ، بل نظر إليها بوصفها كلا واحدا ، تشكل وحدة تعين ذاتها ، وتفسر نفسها ، وحـدة تكون قادرة على أن تشكل المبدأ الأولى المطلق للعالم . والمنطق هو الجزء الأول من المذهب بالضرورة لأنه يفسر لنا المبدأ الأول للعالم. وحين نصل إلى تفسير كامل وتام للعلة الأولى للكون ، فان الخطوة التالية سوف تكون استنباط الوجود الفعلى للكون الواقعى من هذه العلة ، أعنى أن نبين أنها العلة التى يصبح الكون معلولا لها .

وتشكل هذه المحاولة الجزء الثانى ، والثالث من مذهب هيجل (١) . فليس الجدل الهيجلى , استنباطا للمقولات ، من مبدأ ، وانما هو تعبير عن تطور العقل الحر الذى يفض نفسه فى صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط (٢) .

ا ـ أقسام المنطق :

ولما كان العقل هو موضـــوع المنطق ، فهـو من ناحية نسق المقولات الموضوعية ، ومن ناحية أخرى نسق تلك التصورات أو المقولات التى نفكر على هديها . ويقسم هيجل المنطق وهو أســـاس منهجه الجدلى وميتافيزيقاه إلى ثلاث مقولات كبرى رئيسية هى :

(1) Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 83.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٨٨

١ — مقولة الوجود Being (الفكرة) Thesis

٢ — مقولة الماهية Essence (النقيض) Antithesis

٣ — مقولة الفكرة الشاملة Notion (المركب منهما) Synthesis (١) .

وتؤلف هذه المقولات الثلاثة مثلثا كبيرا يحتوى فى باطنه على مجموعة من المثلثات على النحو الذى سنشير إليه فيما بعد . ويستخدم هيجل كلمة الوجود كسمى لمقولة جزئية ، أعنى الوجود الذى يعارض العدم .

تتصف الدائره الأولى وهى دائرة الوجود بالمباشره Immediacy فكل ما تحتويه هذه الدائره من أفكار مثل الوجود ، والعدم ، والكيف ، والكم . . . الخ ، هى أفكار مباشره بسيطة بمعنى أن أى واحده منها تبدو وكأنها تصورا قائما بذاته دون أن ترتبط بأية فكره أخرى . حيث لا يشير الوجود صراحة إلى العدم . ذلك لان الموجب والسالب يتضمن أحـــدهما الآخر ، لكن يبدو أن الوجود فى ظاهرة لا يتضمن العدم ، وأنه يقوم بذاته مستقلا عن غيره .

ومن ثم تسمى هذه الافكار بالأفكار المباشره . وعندما نفحص مقــولات دائرة الوجود عامة فحصا نقديا يتضح لنا فى الحقيقة أنها مترابطة بعضها بالبعض الآخر ترابطا قويا كما سبق أن رأينا كيف أن الوجود يتضمن العدم بالضرورة. وهذا هو المعنى الأساسى لاستنباط الأفكـار الواحده من الأخرى . فالاستنباط يحطم الاكتفاء الذاتى Self-Sufficiency الذى تزعمه كل مقولة ويبين أنه رغم ماتدعيه عن إستقلالها بمفردها ،فانها مستحيلة فى الحقيقة بدون الأفكار الأخرى. ذلك لان ارتباط الأفكار بعضها بالبعض الآخر ، ولزومها المنطقى ، لا يظهر

(1) Hegel, The Essential Writings, pp. 101—102.

بصوره واضحة كما هو الحـــال فى الموجب والسالب ، ولكنه إرتباط ضمنى ، ولذلك يهدف الاستنباط إلى الكشف عن هذا الارتباط الضمنى بحيث يصبح صريحــاً .

وإذا كان الوجود هو الدائره المباشره ، فان المــاهية هى دائرة اللامباشره أو التوسط Mediation . فأفكار الماهية تشكل أزواجاً من الأفكار مثـــل السبب والنتيجة ، والفعل ورد الفعل ، والجوهر والعرض ، والهوية والاختلاف ، والموجب والســالب . وكل مقولة من المقولتين تحيل صراحة إلى الأخرى ، وتكشف عن الفكره المتضايفة معها . وهذا هو القسم الثــانى من المنطق وهو المسمى بدائرة الماهية حيث نجد فى كل زوج من أفكار الماهية أن الواحده منهما تقوم بتشكيل ماهية الأخرى ، بحيث تصبح الاولى هى الأصــل الحقيق وتكون الفكره الثانية هى المظهــــر الخارجى لها . ومن ثم نجد الجوهر هو الحامل لاعراضه ، والسبب هو أساس النتيجة بل ويتجلى فى هذه النتيجة .

ولما كان الوجود هو الدائره المباشره ، وكانت الماهية هى دائره اللامباشره أو التوسط ، فان مقولات الفــكره الشاملة هى الدائره الثالثة والأخيره التى تجمع الدائرتين الســالفتين معا فى وحدة أعلى ، فهى تتوسط كل منها من ناحية . وتشير كل منهما صراحة الى الاخرى من ناحية ثانية . وعلى هذا النحو تصبح الفــكرة الشاملة هى وحدة المباشره واللامباشرة .

والواقع أن الحد الاول فى كل مثلث أو قضية يمثل مرحلة الادراك البسيط ويماثل نظرية الحدود فى المنطق الصورى . ويمثل النقيض مبدأ الفهم Understanding ويماثل نظرية الأحكام . أما المركب فهو يمثل مبــــدأ العقل Reason ويماثل

نظرية السيلوجزم Syllogism (١) ..

لقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة أقسام أو مقولات هي على التوالي: مقولة الوجود ومقولة الماهية ثم مقولة الفكرة المطلقة، وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما الضلع الثاني فيه هو الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مقولة الفكرة المطلقة..

أما بالنسبة للوجود فهو دائما في حالة تغير، كما يتناول الأشياء بشكل مباشر. وأمام الوجود يقف اللاوجود أو العدم، ولا بد طبقا لسير حركة الديالكتيك أن يلتقي الوجود واللاوجود في مركب أو وحدة أعلى، هذه الوحدة التي تضم الاثنين معا يسميها هيجل بالصيرورة. يقول هيجل: «إن حقيقة الوجود والعدم هي وحدة الاثنين، وهذه الوحدة هي الصيرورة» (٢)..

ويجب ألا يفهم القول بأن الوجود والعدم متحدان. إن وصف الشيء بأنه موجود فحسب — بحيث لا يكون وراء هذه الكينونة شيء آخر ليس له صفات ولا خصائص من أي نوع — هذا الوصف يرادف قولنا عن أنه غير موجود على الإطلاق — فالموجود الخالص، الموجود المحض بلا كيفيات أو تحديدات أخرى هو نفسه غير موجود، ولذلك فالوجود على هذا النحو يتحد مع اللاوجود أي العدم.

وما دام متحدين فإن الواحد يمكن أن ينتقل إلى الآخر، فالوجود ينتقل إلى

---

(1) Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, pp. 123—125.
(2) Wallace, William, The Logic of Hegel, Oxford University Press, London; 1931, p. 163.

العدم ، والعكس صحيح أيضا أى أن العدم ينتقل إلى الوجود ، لأن فكرة العدم هى فكرة الفراغ وهذا الفراغ هو الوجود الخالص ، وسوف يكون لدينا هنا فكره ثالثة مترتبة على إختفاء كل مقولة فى المقولة الأخرى، وهذه الفكره الثالثة هى فكرة العبور أو الانتقال Passage عبور أو انتقال من الوجود والعدم إلى الآخـــر . وتلك هى مقولة الصيرورة Becoming (١) . وهو ما يعنى أن التفكير فى الوجود يفرض علينا التفكير فى الانتقال إلى العدم ، والتفكير فى العدم بدوره يحتم الانتقال إلى الوجـود ، وفكرة الانتقال من الوجود إلى العدم ومن العدم إلى الوجود هى فكرة الصيروره. يقول هيجل : «ان مقولة الصيروره هى الوحده Unity التى تجمـــع بين مقولتى الوجود والعدم ، انها فكره واحـــده » (٢) . فالصيروره هى الحد الثالث وقد نشأ من التناقض .. وليس الوجود الخالص والعدم الخالص الا لحظتين مجردتين ، اذ أن الصـــيروره هى صيروره شىء ما ، ووجودما ، وداخل نطاق الصيروره فالعدم هو نهاية كل ما هو كائن ، هو إنتقال وتحول إلى شىء آخر ، انه الحد Limit والزوال، وهو فى نفس الوقت خلق وامكان ميـــلاد . وبمجرد أن يرتبط التجريدان جدليا فانهما يستعيدان الوضع العينى ويعودان إلى تلك الوحدة المتحركة التى حطمها الفهم الذى يقوم بالتجريد ، وليس هناك شىء فى الكون الا ويحتوى داخله على الوجود والعـــدم .. ، ان وجود شىء متناه هو أن يمتلك فى وجوده الداخلى بوصفه كذلك بذرة زواله ، فلحظة ميـلاده هى أيضا لحظة

(1 Plamenatz, John, Man and Society, Longman Group Limited. London, Vol. 2; 1980, p. 134.

(2) Stumpf, Samuel E., A History of Philosophy From Socrates to Sartre, p. 331.

مقولة » (١) .

وهكذا فالصيرورة فى المثلث الأول هى وحدة الوجود والعدم وفيها يرفع الاختلاف والتباين بينهما ، ومع ذلك فما يزال الوجود والعدم موجودين فى الصيرورة ، ويمكن أن يظهرا بتحليل هذه المقولة . صحيح أنهما لم يعودا بعد مقولات منفصلة ، أعنى تجريدات متضادة ، فهما بهذا المعنى قد فنيا ، ولكنهما يوجدان مع ذلك كعوامل حية مكونة لهذا المقولة .

والضلع الثالث فى كل مثلث يصبح ضلعا أول فى مثلث جديد . ولكنه يظل مع ذلك يحمل فى جوفه المقولتين السابقتين بما بينهما من تناقض . ومعنى ذلك أن مركب المثلث الثانى سوف يحتفظ فى جوفه بالفكرة والنقيض فى هذا المثلث . وبما أن الضلع الأول فى هذا المثلث كان هو المركب فى المثلث السابق ، وكان يحتفظ فى جوفه بالفكرة والنقيض ، فان ذلك يعنى أن المثلث الثانى يحتفظ فى جوفه بجميع المقولات السابقة . وهكذا يسير الجدل دون أن يفقد شيئا على الاطلاق ، أى أنه فى كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ فى جوفة بجميع الخطوات السابقة والمقولة الأخيرة سوف تحتفظ فى جوفها بالسلسلة منذ بدايتها ، ولهذا السبب كانت هذه المقولة أكثر المقولات عينية وذلك بفضل إحتوائها على جميع المقولات السابقة (٢).

وينقسم مثلث الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هى أيضا مثلثا داخليا صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو

(١) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ١٧ .

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ١٥٢ .

القياس ، ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا يميزه لأنه بدونها يكون وجودا محضـــا خلواً من أى تعيين ، ولـكن وطبقا للجدل الهيجلى يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هـــذه هى التوسط الذى نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهى القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقـــال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدريج أو على درجات وانما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجيا مع نقصان الحـــرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل . أما القياس فهو كما يقول هيجل ، كم كيفى ، وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القيـاس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين (١) .

ولكن الجدل الحقيق عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظره السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس أى مثلث الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لـكى يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهيه ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل ، الماهية أعلى من الوجود لأنها الماهية هى وجود يتعمق فى ذاته ، (٢) .

وفى مثلث الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة ،كل شىء ينطبق مع ذاته فـ أ هى أ ، وبالسلب أ

---

(١) على عبد المعطى محمد : بوزانكيت ، ص ٤١ .

(٢) نفس المرجع ، ص٤٢ .

لايمكن أن تكون فى نفس الوقت أ ولا أ ، وهذه المسلمة على الرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجـــرد ، وبطبيعة الحال لا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة ، بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهى مقولة الإختلاف وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه لايوجد شيئان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة .

ولكن طبقا للجدل الهيجلى نفسه لايقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها فى وحدة تعطيها حقيقتها ، وهذه الوحدة ، يسميها هيجل بالاساس Ground والأساس عند هيجل هو ، وحدة الذاتية والاختلاف ، ومعنى الأساس هو أن الشىء له أساسه أو ماهيته الذى يتقدم عليـه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشىء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المقولة الثالثة والاخيرة فى المنطق فهى الفكرة الشاملة ،وهى تمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مقولة الماهية) فى جوفهـا أو هو الايجاب الذى دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل عن ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمثلث الوجود ومقولاته تعطينا معرفة دنيا وهى المعرفة التى تصادفها حين ندرك العالم بحواسنـــا ، أى حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما ان مثلث المـاهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثـل معرفة الفهم التى تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الاشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الاشياء من متناقضات، أما مثلث الفكرة الشاملة فهو يمثـل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهى وجهة النظر التى تأخذ بها الفلسفة (١) .

---

(١) المرجع السـابق ، ص ص ٤٢ — ٤٣ .

وهكذا نواجه بحركة الجدل الثلاثية التى تبحث فى المنطق باقسامه الثلاثة وتتصل بالمعرفة ، حيث يذهب هيجل الى وجود ثلاث خطوات أو مراحل للمعرفة هى :

١ — مرحلة المعرفة الحسية التى تتمثل فى الاحساس الساذج الفج ، حيث يعتمد الحس المشترك والوعى الساذج على مقولات الوجود فى تفسير الاشياء التى تتراءى له كما هى موجوده بالفعل . أعنى الأشياء الماثلة للحواس ويعتقد انها حقيقة العالم . فما هو موجود وحاضر كهذا الكرسى ، وتلك المنضدة تعد فى نظر الحس المشترك حقيقة واقعية Real.

وهذا النمط من المعرفة يعد فى رأى هيجل أدنى مراتب المعرفة ، ففى هذه المرحلة يدرك العقل على نحو مباشر ماهو امامه ويظن انه وحدة بسيطة ووجودا مستقلا .

٢ — والمرحلة الثانية فى الحركة الجدلية هى المعرفة العلمية التى تستخدم مقولات الماهية كالشيء وخواصه ، والجوهر والعرض ، والسبب والنتيجة ... الخ ، تستخدمها المعرفة العلمية بمثابة أدوات فى سعيها لفهم وتفسير العالم. ذلك لان مقولات الماهية تتجاوز (أو تنسخ) مقولات الوجود وتعطينا معرفة أكثر وضوحا عن العالم يفوق المعرفة الحسية ، ومن ثم فان المعرفة العلمية تمثل خطوة متقدمة عن الحس المشترك الساذج ، ولكنها على الرغم من ذلك ليست بالمعرفة الكاملة ، أى أن كل معرفة نحصل عليها بواسطة مقولات الماهية هى معرفة نسبية .

٣ — أما المرحلة الثالثة فهى المعرفة الفلسفية التى تمثل مقولات المرحلة الثالثة فى المنطق أو هى الفكرة الشاملة التى تجاوز المعرفة العلمية مثلما جاوزت

المعرفة العلمية للمعرفة الحسية ، ولكن مع ان المعرفة الفلسفية تجاوز المعرفتين السابقتين وتعارضهما فانها لاتستبعدهما،فالمقولات العليا تتضمن وتمتص بداخلها المقولات الدنيا ، ولذلك يقرر هيجل ان المعرفة الفلسفية تشتمل على حقيقة العالم وانها معرفة تامة وكاملة (١) .

ومعنى ذلك أننا عندما نطبق مقولة الوجود على أى شىء ونقول عنه أنه موجود فحسب فان ذلك يعبر عن أدنى حد من المعرفة . لانى إذا لم اعرف عن الشيء سوى أنه موجود فحسب فان ذلك يكافىء انى لااعرف عنه شيئا — لكن إذا ماعرفت ان هذا الشيء يصير فانى فى هذه الحالة أعرف عنه شيئا اكثر قليلا لان الصيرورة هى الوجود مع الاضافة ، انها الوجود زائد العدم . فكل خطوة فى استنباط المقولات هى تعيين Determination وتخصيص Specification جديد للشيء ، ولذلك فهى جانب جديد من المعرفة .. اما المعرفة الكاملة عن الاشياء فهى التى نحصل عليها من المقولة الاخيرة فى المنطق أى انها المعرفة التامة التى لن تتأتى الا حينما نرى الاشياء عبارة عن فكرة أو انها فكرة (٢) .

وينبغى أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق مايلى :

١ — انها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذى يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذى يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذى يمثل التقسيم الثالث ، انما هى درجات متصلة أوثق الاتصال ، ومرتبطة ارتباطا محكما

٢ — ان الفكر لايستطيع ان يصل الى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو

(1) Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, pp. 130—131.
(2) Ibid., p. 129.

بقفزة سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة، وانما لابد له من المـرور بالمرحلتين السابقتين ».

٣ — ان التقاء مقولة الوجود ومقولة الماهية في مقولة الفكرة الشاملة تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة العقل.

٤ — المعرفة الفلسفية هي أنضج المعارف وأرقاها، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق، كما ان العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم.

٥ — نجد في كل العمليات الهيجلية دور التناقض واضحا وضوحا تاما، فالتناقض أساس الجدل والمنطق والميتافيزقا عند هيجل، كما انه هو الذي يدفعنا الى الحركة والانتقال من فكرة الى أخرى (١). يقول هيجل « ان ما يحرك الكون بوجه عام هو التناقض » (٢).

ومن هنـا يرى المنطق الهيجلي ان كل حركة متناقضة، لانه دون تناقض باطن لا يستطيع شيء ما أن يتحرك، والحركة نفسها هي تناقض، والتناقض يدفع الحركة الى الامام، والوحدة متحركة وسببا للحركة، لذلك فالصيرورة هي الواقع الاعلى وتستوجب تحليلا لا لامتناهيا. لحظاته الاولى هي الوجود والعدم والهوية والتناقض. وما يواجهنا هنا ليس ديمومة « برجسون »، أي ليس صيرورة دون انقطاع ودون وراما، وليست حركة مجرد خالية من الشكل ذات طابع نفسي خالص. فالحركة الجدلية عند هيجل لها بنية داخلية محددة،

---

(١) على عبد المعطى محمد : بوزانكيت، ص ٤٣.

(٢) اندريه كريسون واميل برييه : هيجل، ترجمة احمد كوى، ص ٤٧.

بنية هي نفسها في حركة . انها حركة غنيه بالتحديدات الى درجة لامتناهية ، وتحتوى على مقدار لامتناه من اللحظات . ان الصيرورة كل يستوعبه العقل الجدلي في حدس أول ، والتحليل يحطم ذلك الكل ، ومع ذلك فهذا التحليل يمكن القيام به ، وهو ليس خارجيا بالنسبة الى الصيرورة ، فهو حركة داخل نطاق الحركة ، وهو لايقسمها دون رجعة الا إذا اعتقد انه مكتمل ، ووضع توكيدات مطلقة .

ولذلك فالمنطق الجدلي هو في نفس الوقت منهج التحليل واعادة خلق لحركة الواقع خلال حركة الفكر ، قادرة على تتبع الصيرورة الخلاقة في منعطفاتها ومتعرجاتها ، في أعراضها وبنيتها الداخلية (١) .

ب - خطوات سير المنطق (استنباط المقولات) :

يبدأ هيجل كتاب « علم المنطق » بالعرض المشهور للتفاعل والتقابل بين الوجود والعدم . فالتفكير في سعيه الى الحقيقة من وراء الوقائع، يبحث عن قاعدة مستقره توجه مسيرته ، وعن قانون كلى وضرورى وسط الصيرورة والتنوع اللانهائيين للأشياء ، فاذا شاء هذ الكلى أن يكون بحق بداية كل شيء متعين يعتمد على ما بعينه، ومن ثم فهو ليس سابقا له(٢).

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : إذا كنا نريد استنباط المقولات بعضها عن بعض ، فمن أين نبدأ ؟ أي المقولات هي المقولة الاولى . . ؟ ثم بأى المناهج يمكن استنباط المقولات الأخرى من هذه المقولة الاولى . . ؟.

---

(١) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، الترجمة العربية ، ص٢٥ .

(٢) هربرت ماركيوز :العقل والثورة (هيجل) ترجمة فؤاد زكريا،ص١٢٨

أما عن البداية وأى المقولات هى المقولة الاولى ، فذلك ليس فى استطاعتنا أو وفق ارادتنا أن نبدأ بأية مقولة كيفما اتفق . ذلك لأن الاستنباط لا يخضع للعبقرية الفردية ، وانما هو عملية موضوعية للحقيقة ذاتها : فالمقولات هى نسق العقل Reason ، والعقل الموضوعى الموجود فى العالم ، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية ، فهى لا تبدأ وتنتهى كيفما اتفق ، وانما تسير بمقتضى طبيعة العقل ومبادئه ولا يمكن ان تتدخل فيها الرغبات أو تغيرها الاهواء الفردية .

ولا تنطبق هذه الملاحظة على المقولة الاولى وحدها وانما تنطبق كذلك على المقولة التى تليها ، وتنطبق أيضا على سلسلة استنباط المقولات كلها التى لابد أن تكون ضرورية . ويجب الا نحددها نحن أنفسنا بل تحددها طبيعة العقل نفسه. اننا لسنا نحن ، فى الواقع ، الذين نستنبط المقولات على الاطلاق ، ولكنها تستنبط نفسها بنفسها ، وليست مهمتنا أن نخلق بخيالنا شبكة من المقولات، وانما ان نكشف طبيعة ، وتسلسل ، وترابط نسق ذلك العقل الذى يوجد وجودا موضوعيا .

وسلسلة المقولات التى يعرضها المنطق هى ، بالمثل، لا دخل لنا فيها، ولا دخل لهيجل فيها أيضا ، انها عقل العالم ، أو المطلق ، الموجود هنا ، فى العالم ، منذ الأزل وليس استنباطنا للمقولة الا اكتشافا العملية التى تستنبط فيها المقولات نفسها بنفسها (١) . ويقول هيجل فى مقدمة علم المنطق : أن نسق التصورات يشكل ذاته ويكمل نفسه فى تعاقب خالص ومتواصل حرا من أى ازدياد

1 Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 85.

خارج نطاقه »(١) .

والواقع أننا لانتدخل فى سير العمليه الجدلية . ولكنها تمضى من تلقاء ذاتها فهى منهج موضوعى مستقل عنا . ولا دخل لنا فى سلسلة المقولات التى يكشف عنها سير المنطق ، بل تتم وفق ضرورة الفكر وحده .

يبدأ المنطق الجدلى سيره من المقولة الاولى التى تفرضها الضرورة العقلية ، أى التى تسبق جميع المقولات الأخرى من الناحية المنطقية ، ولهـذا فان نقطة البداية هى مقولة الوجود الخالص . يقول هيجل : «كما أننا فى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر ، فاننا هنا لابد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة . وبما أننـا فى ميدان العلم الخالص،فلابدأن نبدأبالمباشرة الخالصة،والمباشرة الخالصة تعبر هى ذاتها عن طبيعة الفكر .. وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص، فكما أن المعرفه الخالصة لاتعنى شيئا سوى الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شىء آخر .. دون اية تحديات أخرى »(٢) .

ولكن إذا مابدأنا بمقولة كفكرة الوجود فكيف يمكننا أن نستنبط منهـا الفصل والنـوع . ان السمة الجوهرية فى كل استنباط منطقى أن تكون النتيجه متضمنة فى المقدمات والخروج على هذا المبدأ اخلال ومخالفه لاحدى القواعد المنطقية التى تشترط الا يكون فى النتيجة شىء أكثر مما هو موجود فى المقدمات . فانك لاتستطيع ان تخرج شيئا من لاشىء كما انك لاتستطيع ان تخرج من شىء ماليس موجودا فيه . فلو كان علينـا ان نستنبط المقولة (أ) من مقولة أخرى

---

1. Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy, p. 180.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ١٥٦ .

هي (ب) فاننا لانستطيع أن نقوم بذلك الا إذا كانت (ب) متضمنة سلفا (أ). ولكننا إذا ما استطعنا أن نبين ان المقولة (ب) تحوي في جوفها المقولة (أ) لكان ذلك بمثابة استنباط لـ (أ) من (ب) . ذلك هو معنى الاستنباط في المنطق الصوري والمنطق الجدلي .

لكن كيف يمكن استنباط النوع من الجنس . . ؟ كيف ان الجنس يحتوي على النوع ؟ اننا لكي نصل من الجنس الى النوع فلابد ان نضيف الفصل Difference ، ومن ثم فان علينا أولا أن نبين ان الجنس يحتوي الفصل ، لكننا نعرف من ناحية أخرى ان الجنس يستبعد الفصل ، ومعنى ان نستنبط منه الفصل اننا نقع في العملية المحظورة السالفة . . ومن ثم فسوف يبدو . انه من المستحيل استنباط أي فصول أو تحديدات من مقولة الوجود . فالسبب ، والنتيجة ، والجوهر ، والكم .. الخ هي ألوان نوعية خاصة من الوجود ، ولايمكن من ثم ، كما يبدو ، استنباطها منه . فكيف يمكن ، اذن ، أن يكون أي لون من الوان الاستنباط ممكنا . . ؟ (1) .

وهنا نجد الحل في المنهج الجدلي ، فهذا المنهج يقوم أساساً على اكتشاف أنه ليس صحيحا ، كما افترضنا حتى الآن ، ان الكلي يحذف الفصل تماما. فلقد ذهب هيجل الى أن أي تصور يمكن أن يحتوي على ضده كامنـا في جوفه .وانه يمكن استخراج هذا الضد ، أو استنباطه ، من هذا التصور ، بل يمكن أن يقوم هـذا الضد مقام الفصل وهكذا يتحول الجنس الى نوع .

ان أبسط طريقة لشرح هذا المنهج تناولها بمثال عيني ، وهـذا المثال هو أول مثلث للمقولات في منطق هيجل وأعني به : الوجود ، والعدم. والصيرورة .

---

1 Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 89.

يبدأ المنطق الهيجلي بمقولة الوجود وهي مقولة خالصة ليس فيها أي لون من الوان الوجود الجزئي ، كهذا القلم ، أو هـذه المنضدة ... الخ . فهي فكرة الوجود المحض تماما ، الوجود بصفة عامة ، الوجود الخالص . فعلينا أن نجردها من كل تحديدات نوعية . وفي استطاعتنا أن نحصل بالمثل على هذه الفكرة المجردة من شيء محسوس بأن نجرده من جميع خصائصه أيا كان نوعها ، بحيث نفكر في كينونته وحـدها أعني وجوده فحسب . وما هو مشترك بين جميع الأشيـاء المحسوسة في الكون هو هذا الوجود العاطل من الخائص كلها التي جردناها منـه ، فهو من ثم ليس متعينا على الاطلاق ، وهو بغير سمة تماما ، هو فراغ أو خواء تام . انه الخلاء الخالص الذي لايحتوي أي مضمون . وهـذا الخلاء والفراغ المطلق ، ليس شيئا ، انه ببساطة العدم (١) .

وعلى ذلك فالوجود والعدم شيء واحد . وبالتـالي فقد ظهـر لنـا أن تصور الوجود الخالص يتضمن فكرة العدم . ومن ثم فنحن هنا قد استنبطنا مقولة العدم من مقولة الوجود المجرده الخالصة ، ومعنى ذلك أن فـكرة الوجود الفارغة هي بالضبط مانقول عنه أنه العدم ســواء بسواء . وينشأ من اندماجهما وانتقال كل منهما الى الآخر مقولة الصيرورة (٢) .

وبالنظر الى هذا المثال نجد أن هذه المقولات الثلاث هي : الجنس، والنوع، والفصل.. فالوجود هو الجنس ، والصيرورة هي لون خاص من الوان الوجود ، ومن ثم فهي نوع من انواعه ، وهذ اللون الخاص من الوان الوجود هو وجود يتضمن في داخله سلبه وهـو مايسمى باللاوجود . وإذا أضفنا فكرة الوجود

---

1. Ibid., p. 90.

2. Peter Freund, S.P. & Denise, T.C., Contermporary Philosophy and Its Origins. Chicago, London & New York; 1967, p. 82

مع فكرة اللاوجود تظهر لنا فكرة الصيرورة ، فاللاوجود أو العدم ؛ هو المقولة الثانية هو الفصل .

وهكـذا يشكل الوجود ، والعدم والصيرورة أول مثلث هيجلي . ويستمر هـذا الايقاع الثلاثي فى مقولات المنطق ، فتكون المقولة الاولى فى كل مثلث دائمـا ؛ كما هى الآن ؛ هى مقولة الاثبات أو الايجاب ؛ فهى تضع نفسها كفرض ايجابى مثل الوجود موجود . . الخ . والمقولة الثانية هى دائما مقولة النفى أو السلب أو ضد المقولة الاولى فهى تنكر ماتثبته المقولة الاولى فتتحدث عن اللاوجود ، أو تقول أن الوجود غير موجود . . الخ . ولم يأت هيجل بهذه المقولة الثانية من مصدر خارجى ، وانما استنبطت من المقولة الاولى ، وهذا يعنى أن هذه المقولة الاولى كانت تتضمن الثانية ، وان الاخيرة خرجت من جوفهـا . وهكذا تتضمن المقولة الاولى ضدها وتتحد معه. ولـكن من المستحيل أن نركن لهذا التناقض ، لان ذلك يعنى أن المقولات المتضادة يمكن انطباقها على شىء واحد فى وقت واحد . فاذا قلت أنه موجود لابد أن تقول فى نفس الوقت أنه غير موجود . لكن كيف يمكن لشىء أن يكون ولا يكون فى نفس الوقت . . ؟ الجواب أنه موجود وغير موجود فى آن واحد حين يصير . ومن هنا فان مقولة الصيرورة تحل هـذا التناقض . فقولة الصيرورة تحوى فى جوفها تضاد المقولتين ، ولكنها تتضمن كذلك انسجامهما ووحدتهما . وعلى ذلك فالصيرورة هى الوجود الذى ليس وجوداً ، أو هى اللاوجود الذى هو نفسه وجودا . انهـا فكرة واحدة ولكنها مع ذلك تضم فى وحدة منسجمة فكرتى الوجود واللاوجود المتناقضتين (١). يقول هيجل : «الحقيقة نفسها صينية بمعنى

---

(1) Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, pp. 92-93.

أنها تقدم لنا مبدأ الوحدة ولكنها كذلك تتطور تطورا ذاتيا ، ومن هنا يمكن القول بأن الحقيقة هي مجـموع أو جملة الفكر .. والاجزاء الفرعية التي يشملها هذا الكل ضرورية .. وهي لاتكون ممكنة الا إذا تميزت ثم اتحدت » (١) .
ومعنى هذا ان المقولات العليا تحوى المقولات الدنيا صراحة، فالصيرورة تضمن الوجود صراحة اذ لايمكن ان نفهم معنى الصيرورة بغير اشتمالها على الوجود. ولكن المقولات الدنيا تحوى المقولات العليا ضمنا ، فمقولة الوجود تتضمن في جوفها مقولة الصيرورة والا لما خرجت منها ، ولما تقدم الجدل من الوجود الى الصيرورة .

والضلع الاول هو الضلع الثالث ضمنا أو بالقوة . ذلك لأن الضلع الثالث ينمو في سير العملية الجدلية من الضلع الاول، فالوجود يحوى الصيرورة بالقوة، وللانتقال من احدهما الى الآخر لابد من اضافة العدم وهو مقولة جديدة تظهر من رحم الوجود نفسه :

فالوجود يضع العدم اولا ، ولهذا فمقولة العدم كانت كامنة في مقولة الوجود ومن ثم كانت الصيرورة بدورها مستخرجة من جوف الوجود . وعـلى ذلك فالوجود هو الصيرورة بالقوة ، والصيرورة من ناحية أخرى ليست الا الوجود وقـد عبر عن حقيقته صراحة . وما يقال على المثلث الاول يقال على سلسلة المثلثات كلها . ومادام كل مركب يخرج من جوفه المركبات التي سبقته ، وطالما انه لايمكن أن يأتي شيء من الخارج في أي خطوة من خطوات العملية الجدلية ، فان الوجود على ذلك ليس هو الصيرورة بالقوة فحسب ولـكنه بالقوة أيضا

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ، ص ١٥٤ .

جميع المقولات التالية ، لأنها إذا لم تكن موجودة فى جوفه لكان خروجها منه مستحيلا ، وإذا تصادف وجود فكرة لم تكن موجودة من قبل فى مقولة الوجود دل ذلك على خطأ فى سير العملية الجدلية ، وبالتالى فالوجود هو ضمنا جميع المقولات التالية ومن هنا قال هيجل : « الوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة . . » والفكرة الشاملة هى آخر مقولات المنطق (١) .

وهكذا يعتمد هيجل على الجدل فى استخراج واستنباط المقولات التى تبدأ بأفقرها وأعمها وهى مقولة الوجود وتنتهى بمقولة الفكرة الشاملة .

ولكن خلال الانبثاق بالجدل من مقولة الوجود الى مقولة الفكرة المطلقة ، يظل هيجل داخل حدود العالم المجرد أى فى اطار العالم المنطقى (٢) .

ينتقد هيجل المنطق الصورى الذى ينحصر فى انه يقتصر على النظر الى قوانين الفكر المجرد ، فيدرس التصورات العامة أو الافكار كلية ، وكأنما هى وحدات مستقلة أو مبادىء منعزلة ، دون أن يفطن الى انهـا لحظات تجمع بينها وحدة الفكر نفسه . يقـول هيجل : « فى المنطق الصورى تبدو حركة الفكر شيئا منفصلا لاشأن له بموضوع الفكر » (٣) .

أما المنطق الجدلى عند هيجل فهو يفصح عن باطن الاحداث ، انه ليس منطق أرسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم تناقض ، فذلك

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ١٥٤ — ١٥٥

(2) Peter Fruend, S.P. & Denise, T.C., Contemporary Philosophy and Its Origins, p. 82.

(٣) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ٦

منطق يعبر عن استاتيكية العقل ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود وحركة التاريخ ، ان قوانين الفكر مرحلة أولية تشكل جانبا واحدا للعقل بينما يتسع الجدل ليمثل تعدد نواحيه ، ان التناقض أعمق من الذاتية وأدق تعبيرا عن حركة الوجود ، فمثلا تبدو الحياه والموت متعارضين ولكن الحياة بما هي حياة تحمل فى طياتها جرثومة الموت (١) .

واذا كان المنطق الصورى يؤكد بان أ هى أ ، فالمنطق الجدلى ليس معناه القول أن أ هى لا أ ، فهو لايجعل من التناقض اقنوما ، ولايستبدل بالصورية السخف . بل يذهب الى أن : أ هى حقا أ ، ولكن أ هى أيضا لا أ ، على وجه التحديد بمقدار ماتكون القضية أهى أ ليست تحصيل حاصل بل ذات محتوى واقعى . فالشجرة لاتكون شجرة الا بأن تكون تلك الشجرة وبأن تحمل أوراقا وأزهارا وثمارا ، بان تمر عبر لحظات صيرورتها وتحتفظ داخلها بتلك اللحظات ، التى يستطيع التحليل أن يصل اليها ولكن يجب الا يعزلها . . وبالاضافة الى ذلك فان الزهور تتحول الى ثمرة ،والثمرة تنفصل وتنجب شجرة أخرى ، وهذا يعبر عن علاقة عميقة ، عن (اختلاف) يكاد أن يكون تناقضا . .

ويذهب المنطق الصورى الى أنه : « إذا كانت قضية معينة صادقة ، فهى صادقة » ، ولا يمكن لأى قضية أن تكون صادقة وكاذبة فى نفس الوقت » . اما المنطق الجدلى فيذهب الى أبعد من ذلك ويؤكد : « إذا اخذنا فى اعتبارنا المحتوى — ان كان هناك محتوى — فلا تكون أى قضية منعزلة صادقة أو كاذبة ، فكل

---

(١) احمد محمود صبحى : فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية (بدون تاريخ) ، ص ٢٠٦

قضيةمنعزلة يجب أن يتم تجاوزها.وكل قضية ذات محتوى واقعى هى صادقةوكاذبة فى نفس الوقت ، فهى صادقة اذا تم تجاوزها، كاذبة اذا أكدت بوصفها مطلقة . فالمنطق الصورى يحصر نفسه فى تصنيف أنماط مجردة من الاستدلال القياسى . أما المنطق الجدلى فلهمتضمنات مختلفة تماما لانه يحدد المحتوى.وسنجد التحديدات الأبسط من جديد داخل نطاق التحديدات الاكثر تعقيدا . ونصل الى هذه التحديدات بأن نتتبع تحليل الحركةحتى اللحظةالتى يكون فيها المحتوى قدأختزل الى الحد الادنى ، وتدخل هذه التحديدات نفسها فى غمار الحركة بمجرد أن يعقد العقل الصلات بينهما ؛ انها ترتبط معا جدليا وتعيد حركتها بالارتباط بالحركة الشاملة . وهى تصبح لذلك قوانين الحركة ، مبادىء موجهة لتحليل الحركات الاكثر تعقيدا والاكثر عينية . وعلينا فى كل محتـوى عينى أن نكتشف النفس والتناقض الداخلى والحركة الباطنية والايجابى والسلبى (١) .

وهنا نستطيع أن نقول أن هيجل يرفض المنطق الصورى القديم ذلك المنطق الثابت والاستاتيكى ويضع مكانه منطقا حركيا ديناميكيا توصلنا الفكرة فيه الى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض فى فكرة أشمل ، وهذه الفكرة الجديدة توصلنا الى نقيضها ففكرة أكثر شمولا ، وهكـذا تستمر الحركة الجدلية حتى نصل فى نهاية المطاف الى المنطق (٢) .

ونخلص من ذلك الى أن المنطق الهيجلى ليس مجرد علم للقواعد التى تفرض نفسها على التفكير الذاتى ؛ بل هو بمثابة النسيج العقلى للواقع نفسه . ولعل هذا

---

(١) هنرى لوفيفر : المنطق الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ص ٢٦-٢٧

(٢) على سامى النشار وآخرين : هيراقليطس ، ص ٣٥٠

ماحدا ببعض الباحثين الى القول بأن منهج هيجل الجدلى انما هو تعبير عن أعلى طموح للعقل، ذ..هبه نحو الالتقاء بذاته فى كل شىء ، والتعرف على نفسه فى كل شىء ، ولا غرو ، فقد حاول هيجل عن طريق هذا المنهج أن يربط عالم الطبيعة بعالم الحياة ، وعالم الحياة بعالم الروح وعالم الروح بالله نفسه ، على اعتبار ان « الادنى » لا يجد علة وجوده الا فى « الاعلى » ، أو على اعتبار ان « الاعلى » انما هو المبرر الوحيد لقيام « الادنى » .

وهنا تتجلى بوضوح الصلة الوثيقة التى تجمع بين منطق هيجل ومذهبه الميتافيزيقى : فان المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيجل فى دراسته لشتى ظواهر الفكر والطبيعة ، لم يكن فى الحقيقة سوى تعبير عن مذهبه الخاص فى « المطلق » بوصفه وحدة « الذاتى » و « الموضوعى » ، أو هوية « الفكر » و « الواقع » (١) يقول ولاس : ان دراسة كل مقولة فى النظام الفلسفى عند هيجل تجعلنا نقول بأن الموضوعى والروح المطلق هى أهم أجزاء فلسفته » (٢) .

فالجدل عند هيجل انما هو عبارة عن العقل الازلى حين يحقق ذاته فى الفكر البشرى ، وفى التاريخ ، بل وفى الطبيعة أيضا (٣) .

القسم الثانى : فلسفة الطبيعة :

تكلمنا فيما سبق عن المنطق الهيجلى ومدى اهتمامه بدراسة الفكره المجردة الخالصة أو المقولات ، وقيامه باستنباط هذه الفكار وفق ضرورة منطقية تعتمد

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(2) Wallace, William, The Logic of Hegel, p. XI.

(٣) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٦٤

فى صميمها على حركة الجدل كاستنباط فكرة العدم من فكرة الوجود ... الخ ، أما بالنسبة لفلسفة الطبيعة فاننا نجدها تتجه الى معالجة الفكرة فى حالة تخارجها الذاتى وتبديها فى الموجودات الخارجية أى فى حالة اغترابها فى العالم الخارجى . يقول هيجل فى تصويره العام للطبيعة : « انها الفكرة فى صورة الوجود الآخر » (١) .

ومن هنا كان اهتمام فلسفة الطبيعة بالاشياء الماثلة فى الواقع ، أى أنها تدرس موضوعات واقعية محسوسة مثل المادة والنبات والحيوان . وبالمثل فان فلسفة الروح تبحث بدورها فى أمور أو أشياء موجودة وقائمة فعلا فى العالم مثل عقول الناس وأشكال المجتمعات الانسانية وظاهرة الفن والدين والفلسفة .

ولكن لا يعنى الانتقال من دائرة المنطق الى فلسفة الطبيعة أننا ندرس هـذه الاشيـــاء الجزئية الجامدة ، بل نتناولها كأفكار أو تصورات فحسب ، أى أن ما يستنبطه هيجل بالفعل ليس الطبيعة ذاتها وانما هى فكرة الطبيعة . فهـو يقوم باستنباط فكرة الحيوان من فكرة النبات . وهو ما يعنى أن كل استنباط انما يتم فى محيط الافكار ، فينتقل من فكرة الى فكرة أخرى . ومن ثم فان عملية استنباط الافكار هى نفسهـــا استنباط للاشياء طالما أن الاشياء ليست شيئـــا آخر غير الافكار (٢) . ويقول هيجل : « كل شىء بالفعل هو فكرة » (٣) .

فهذه القطعة من الورق الماثلة أمامى ليست فى حقيقة الامر سوى مجموعة من الكليات

---

1 Findly, J.N., Hegel : A Re-Examination, p. 270.

(٢) ولترستيس : فلسفة هيجل ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ٤٠٩

3 Popper, K.R., The Open Society and Its Enemies, Routledge & Kegan Paul, London, Vol. I, 1980; p. 36.

مثل البياض والتربيع ..الخ ، ولاشيء فى الورقة سوى الكليـــات ، وافتراض وجود شيء آخر غير الكليات يعنى الاعتقاد بوجود كائن لايمـــكن معرفته يقع خارج نطاق الفكر تماما ، ومن ثم فلابد أن يكون استنباط جميع الاشيـاء هو نفسه استنباط لجميع الاشياء الموجودة فى الواقع العينى بالفعل (١) .

وهكذا يستهدف هيجل من وراء فلسفة الطبيعة أن يوضح لنـا أن الافكار والتصورات الكلية هى التى تشكل أساس الطبيعة ، الأن هذه التصورات المطبقة فى مجال الطبيعة تختلف تماما عن مقولات المنطق ، حيث أنها لاتوجد بالضرورة فى كل شيء ، بينما تتصف المقولات فى دائرة المنطق بأنها تصورات ضرورية وكلية (٢) ، ومن جانبنا سنعود الى مناقشة أوجه الاختلاف بعد قليل .

ولايعنى الاستنباط الهيجلى انه عملية خلق ذاتى ، أننـــا نقوم بابتداع العالم وموضوعاته من ذواتنا ، بل هى عملية اكتشاف وتفسير لحقيقة هـذا العـــالم الموضوعية، كما يعنى الانتقال المنطقى من الفكرة الى الطبيعة، ان الطبيعة موجودة بسبب وجود الفكرة التى هى فكرة موضوعية ،أى أن الفكرة الموضوعية هى التى انبثقت واخرجت الطبيعة من جوفها الى حيز الوجود . وبعبارة أخرى فان الطبيعة كانت متضمنة بالقوة فى الفكرة الموضوعية وخرجت نتيجـــة الاستنباط فاستنباط المجتمع المدنى من الاسرة يعنى أن فكره الاسره تحتوى فى طياتها بالقوه فكره المجتمع المدنى وتتضمنها،مثلما كان استنباط العدم من الوجود يعنى البرهنة على ان فكره الوجود تحتوى فى جوفها فكره العدم . وبالتالى فان هيجل يستنبط العالم الموجود بالفعل ويفسره .

---

(١) ولترستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٤٠٨

2 Wright, W.K., A History of Modern Philosophy. p. 336.

والجدير بالذكر ان الاستنباط فى فلسفة الطبيعة والروح ينصب على الكليات فحسب ولا يتطرق الى كل ماهو جزئى ، فلا يتناول الاستنباط الجزئيات مثل هذه الحبة من حبات الرمل، بل يقتصر على دراسة التصورات والافكار أى الكليات التى تمثل فئات الأشياء .

ولكن أيعنى ذلك ان الاستنباط فى مجال فلسفة الطبيعة يعد استمرارا فحسب المنطق ؟ لاشك ان فلسفة الطبيعة هى بمثابة استمرار المنطق وتكملة له، فهى لاتنفصل عنه ، وانما هى جزء متصل فى نسيج المذهب الهيجلى بأسره ، الا أن فلسفة الطبيعة مع ذلك تختلف تماما عن المنطق ، بل وتتعارض معه تمام المعارضة. ذلك لأن المنطق يبحث فى المقولات وهى كليات تنطبق على جميع الاشياء ، أى أن مقولات المنطق وهى عامة وكلية أشمل وأعم من فكار وتصورات فلسفة الطبيعة التى تنطبق على بعض الأشياء دون البعض الآخر ، فاذا كانت مقولات المنطق من طابع خاص وتنطبق على كل شىء فهى شاملة فى مجال تطبيقها . فكل شىء ى ا يكون له وجود ، وكيفية ، وسبب ، ونتيجة .. الخ . أما فى فلسفة الطبيعة فالأمر جد مختلف فهناك كليات وليست مقولات ، بل هى كليات يقتصر تطبيقها على بعض الاشياء لاعلى سائر الاشياء ، مثل بعض الاشياء نبات وبعضها حيوان. أضف الى ذلك ان مقولات المنطق هى كليات خالصة غير حسية، بينما كليات الطبيعة تصورات حسيه وتتسم بالطابع الحسى بصفتى الكلية والجزئية (١).

وذلك فان الانتقال من دائرة المنطق الى فلسفة الطبيعة انما هو انتقال من الدائرة العامة للكليات الخالصة الى الدائرة العامة للكليات الحسية ، أو هو انتقال

1 Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 300.

من لون الى ألوان الفكر الى لون آخر .

ويقول هيجل : لما كانت الفكرة تضع نفسها على انها الوحدة المطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها وتتخذ بالتالى ، صورة الوجود المباشر فانها الطبيعة بوصفها الشمول الكلى لهذه الصورة (١). ويضيف هيجل موضحا معنى الاستنباط الذى يفسر الانتقال من الفكرة الى الطبيعة بقوله : « ان هـــذا الانتقال ليس صيرورة ، ولا هو انتقال كالانتقالات السابقة ، حين سرنا خطوة من الفكرة الشـــاملة الذاتية الى الموضوعية أو حين انتقلنا من الغاية الذاتية الى الحياه ... فالفكرة لاتخضع لانتقالات أكثر من ذلك ، وبساطتها مشفة تمام الشفوف وتتخذ صورة الفكرة الشاملة الدائمة » (٢) .

وعلى أية حال فان هيجل يذهب الى أن الحركة الجدلية التى تنقلنا من المنطق الى الطبيعة لاتتخذ صورة الاستنباطات التى تمت فى المنطق ، ولكن ذلك لايعنى أنه ينكر الطابع المنطقى لهذا الاستنباط . فنجد هيجل يميز الاختلافات الناشئة بين صور الانتقال المنطقى التى تحدث فى دائره الوجود : حيث يكون انتقالا فى مقولة الوجوه من حد إلى حد آخر . بينما فى مقولة الماهية يصبح انعكاسا لحد فى حد آخر ، ويكون تطوراً فى نطاق الفكرة الشاملة .وهكذا تختلف صور الانتقال فى دائرة الوجود وفى دائرة الماهية وفى دائرة الفكرة الشامله بعضها عن بعض ، ومع ذلك فهى استنباطات منطقية .

ومن ثم فان استنباط الطبيعة من الفكرة Idea عملية ضرورية للمذهب بقدر ما يتطلبها أى تفسير للعـــالم أو على حد قول هيجل : « لما كانت الفكرة

1. Iid., p. 304
2. Ibid., p. 305.

تضع نفسها بوصفها وحدة مطلقة للفكرة الشاملة الخالصة مع واقعها ، وبالتالى تتخذ صورة الوجود فانها المجموع الشامل لهذه الصورة أعنى هى : الطبيعة » . ووفقا للحركة الجدلية فان هذا يعنى أن فكرة « الفكرة Thesis » تتضمن فكرة المباشرة ، ولكن فكرة المباشرة هى نقيضها فكرة المتوسط أو التخارج . وتلك هى فكرة الطبيعة (١) .

لقد كان هيجل منطقيا عظيما حينما قدم لنا منهجا جدليا طبقه بمهارة على الظواهر الطبيعية والروحية . واستطاع أن يستنتج بالرجوع إلى طرق فلسفية بحتة أن الكواكب تتحرك وفقا لقوانين « كبلر » . وذلك بعد ظهور كتاب « نيوتن » فى مبادىء الفيزياء » بمائة وأربعة عشر عاما . واستطاع أن يستنبط المواضع الفعلية لتلك الكواكب ، ومن ثم برهن على أنه لا يوجد كوكب يقع بين « مارس وجوبتر » وبالمثل إستطاع أيضا أن يصل عن طريق الفكر وحده إلى أن الحديد المتمغنط يؤدى إلى زيادة وزن الأجسام التى يجذبها . مما جعل التناقض واضحا بين نظرتى التصور الذاتى والجاذبية التى نادى بها نيوتن (٢).

والواقع أن فلسفة الطبيعة تقوم بدور هام ورئيسى فى النسق الهيجلى ، بل وتعتمد عليها فلسفة الروح اعتمادا أساسيا ، ومع ذلك ستظل الطبيعة خاضعة الروح فى مذهب هيجل .

لقد تناول هيجل الطبيعة من منظور فلسفة الطبيعة السائدة فى عصره وإذا

---

1. Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, pp. 306—307.
2. Popper, K.R. The Open Socelty and Its Enemies Vol. 2. p. 27

كان هيجل قد أحال كل التصورات التى تتم فى مجال الطبيعة إلى مجرد جدل منطقى ، فذلك لأنه لم يحاول أن يتعقل الطبيعة نفسها بقدر ما حاول تعقل معرفة الطبيعة (١) .

والذى يسترعى انتباهنا حقا هو موقف هيجل الذى ضمنه ردوده على أحد مهاجميه - وهو كروج Krug الذى قال بأن فلسفة الطبيعة عند هيجل تستنبط الأشياء الموجودة فى العالم من الفكرة الخالصة - فلقد ذهب هيجل إلى أن فلسفة الطبيعة لا تستنبط تلك الوقائع والأشياء الجزئية وانما هى تستنبط الكليات وحدها ، فهى لا تستنبط هذا النبات ولكنها تستنبط فكرة النبات على وجه العموم . ويرى هيجل أن التفصيلات الجزئية فى الطبيعة تخضع للأهواء والصدف العمياء ولا تحتكم للعقل ، ولما كانت هذه التفصيلات لا معقولة فيستحيل علينا استنباطها . ومن ثم فمن غير المقبول أن تقوم الفلسفة باستنباط هذا الشىء الجزئى أو هذا الإنسان الجزئى . وكأن هيجل بهذا الرد يشير إلى وجود عنصر غير كلى يقع خارج نطاق الفكر (٢) .

ولعل موقف هيجل من مسألة الصدفة فى الطبيعة يرجع إلى مدى تأثره بوجهة نظر كانط عن « الشىء فى ذاته » ، رغم انكاره لها ، وربما أيضا يعود ذلك إلى تشكك هيجل من مسألة الانتقال من المنطق إلى الطبيعة .

ولا يخفى علينا أن هذا الموقف من جانب هيجل يمثل تصدعا فى النسق الفلسفى الهيجلى ، ويعبر بوضوح عن عدم اكتمال المذهب ما دامت توجد فى

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٢٦٦.

2. Stace W.T. The philosophy of Hegel p. 308.

العالم أشياء جزئية تخرج عن دائرة الفكر ويتعذر عليه استنباطها . وربما يكون المبرر الوحيد الذى يلجأ إليه هيجل فى موقفه هذا ، يتمثل فى إستحالة استنباط جميع الأنواع الطبيعية ، لأن الطبيعة تتوالد وتتكاثر بوفرة وبلا مبرر ، ويرجع سبب هذا الافراط والتكاثر إلى مظاهر الجنون أو اللاعقل المطلق فى الطبيعة ، وهذا التنوع اللامتناهى يعبر عن عجز وقصور الطبيعة على أن تظل داخل نطاق العقل ويكشف فى نفس الوقت عن تحرر الطبيعة الكامل من العقل (١) .

والواقع أن كثيراً من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة قد اعتادوا على تسمية فلسفة الطبيعة عند هيجل باسم الجزء الخجلان ، ذلك لأنه يعد أضعف أقسام فلسفته . ولعل السبب فى ذلك يتمثل فى عدم دقة انتقال المنهج الجدلى فيه ، وفقدان الترابط المنطقى بين أجزائه ، كما أن النتائج التى نصل إليها لا تتصف بصفة الضرورة ، وغير ملزمة حتى للعقل ، وأيضا فان كثيراً من المبادىء والقضايا التى يقررها هيجل فى فلسفة الطبيعة تتعارض مع الأبحاث العلمية التجريبية التى توصل إليها العلماء فى معاملهم عن طريق الملاحظة والتجربة أى باستخدام الطريقة العلمية . فكان هيجل يبتعد تماما عن البحوث التجريبية ويكتفى بالنزعة القبلية ، فضلا عن الترابط المصطنع الذى كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطه بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة المضللة ، وهى أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط ، وأن القياس يقيم علاقة بين حد أكبر وحد أصغر عن طريق حد أوسط زعما منه بترابط الفكر وكليته (٢) .

---

1. Ibid. pp. 310—311.

2. Wright W.K. A History of Modern philosophy. p. 337.
وأنظر أيضا : على عبد المعطى : بوزانكيت ، ص ص ٤٤ - ٤٥ .

وتعطينا فلسفة الطبيعة نظرية للتطور الذى يمضى فى مراتب وادوار تبدأ من أدنى الصور إلى أعلاها . ولكن هذا التطور فى مراحل الطبيعة لا يتم فى الزمان؛ أى أنه لاينطوى على أى عنصر زمنى ، بل يتخذ التطور مسيرته فى نظام منطقى . وهو ما يعنى أن عملية التطور هى من عمليات الفكر المنطقى . فهيجل ينكر نظرية التطور التاريخى . يقول هيجل : « ينبغى أن ننظر إلى الطبيعة على أنها نسق من المراتب كل مرتبة تظهر من الأخرى بالضرورة ، وهى الحقيقة القريبة من المرحلة التى ظهرت منها — ولكن ليس يعنى أن هذه المراتب تظهر بعضها من بعض ظهورا طبيعيا . ولقـــد كان من التصورات الخاطئة فى فلسفة الطبيعة الحديثة والقديمة النظر إلى التطور والانتقال من إحدى الصور أو إحدى الدوائر الطبيعية إلى صورة أو دائرة أعلى على أنه نتاج حقيقى فعلى يظهـــر بطريقة خارجية . . لكن الفكر المتروى لابد أن ينكر أمثال هذه التصورات المضللة التى هى فى الأصل حسية ، مثل النظرية التى تجعـــل النباتات والحيوانات تصدر عن المراحـــل الدنيـــا » (١) .

وعلى الرغم من معارضة أقوال هيجل لأعظم الاكتشافات العلمية ، الا أن فلسفة التطور عنده قد قدمت تبريرا عقليا لتفسير مراحل التطور فى الطبيعة، كما إستطاع هيجل أن يوضح لنا أن الغاية من التطور فى خاتمة المطاف هى التحقق الفعلى للعقل أو للفكرة فى العالم . يقول هيجل : « ان التطور للكائنات العضوية يشق طريقه بطريقة مباشرة دون أن يعترضه شىء أو يعوقه عائق ، فلاشىء يمكن أن يتدخل بين الفكرة وتحققها » (٢) . وهكذا حاول هيجل أن يفسر الظواهر

---

1. Stace W.T. The philosophy of Hegel p. 313.

2. Hegel The philosophy of History Translated by J Sibree. Dover publications Inc. New York; 1956. p. 55.

الطبيعية وتطورها باستنباطها فى نظام منطقى . وكان استخـدام هيجل لنظام الاستنباط فى فلسفة الطبيعة محاولة منه للبرهنة على أن المراحل التالية أو المتأخرة أعلى من المراحل الســابقة ، كما هو الشأن فى استنباط مقولات المنطق ، فان فلسفة الطبيعة تعرض لنا سلسلة من الصور الطبيعية التى تنطوى فيها الصور السابقة على الصور اللاحقة (١) .

ولكن إذا كان الاستنباط ميسورا فى مجال المنطق ، فانه يمثل صعوبة بالغة فى فلسفة الطبيعة وخصوصا إستحالة قيامنا باستنباط كافة صور وموضوعات الطبيعة المتنوعة والمتشابكة والجزئية على نحو ما سبق .

والواقع أن هيجل كان معنيا بالكشف عن الطابع الغائى للكائن العضوى ،على أساس أن هذا الكائن يمثل أولى صـــور تحقق «الفكرة» أو «التصـور» كما أن الكائن العضوى فى حد ذاته هو الهدف والغاية والحقيقة لذاته : فتراه يظل محتفظا بذاته لاتنفصم حتى فى صميم علاقاته بغيره . فان أى تكاثر أو تزايد فى الكائنات العضوية لن يؤدى إلى تدمير أو تفكك وحدتها الأصلية . وهو ما يعنى أن الغاية كامنة منذ البداية فى صلب الحركة العضوية التى تتيح للكائن الحى أن يحقق ذاته من خلالها ،وكأن ثمة وحدة حية تجمع بين العلة والمعلول فى صميم تلك الضرورة الباطنية التى تستغرق كل عملية الإنتـاج العضوى . وهذه الضرورة لا تأتى من الخارج أو نتيجة علاقة خارجية ، بل هى مباطنة للذات فى صميم تطورها(٢).

يقول هيجل : « . . أما التغيرات التى تحدث فى الطبيعة ، مهما كان تعدادهـا اللامتناهى ، فانها لاتعرض علينا سوى دوره يعاد تكرارها باستمرار . فليس

1. Stace W.T. The philosophy of Hegel. p 331.
2. Hegel Philosophy of History English Translation p. 54.

هناك « جديد تحت الشمس » يحدث فى ميدان الطبيعة » (١).

وعلى أية حال إذا كانت الفكرة المنطقية أو المنطق هو الضلع الاول فى المثلث الهيجلى ، فان الطبيعى هى ضلعه الثانى ، أى أن الطبيعة هى نقيض الفكرة ، أنها الفكرة التى تموضعت منذاتها إلى الآخر ، ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة ، وكانت الفكره هى العقل ، فتكون الطبيعة هى اللاعقل أو اللامعقول . ووفقا للمثلث الجدلى فان الضلع الاول هو الفكرة الكلية والضلع الثانى هو الطبيعة الجزئية والضلع الثالث هو الروح وهى الشخصى أو الفردية العينية .

وإذا كان المنطق يبدأ مسيرته من أكثر الافكار تجريدا ثم تستنبط منها سائر المقولات الأكثر عينية ، فان فلسفه الطبيعة هى الاخرى تبدأ من أكثر الاشياء تجريدا وهو المكان الفارغ ،فالمكان عبارة عن تجريد وفراغ كاملين ، وهو يماثل مقولة الوجود الفارغة والغير متعينة فى المنطق . أى أن الطبيعة تبدأ مسيرتهامن أكثر الاشياء خلوا من العقل وهو المكان ، وتكون الطبيعة فى مرحلة المكان فى أكثر مراحلها معارضة للفكرة . فالمكان هو الضد الاقصى للفكر . فبينما يمثل الفكر جوانية مطلقة ، يمثل المكان برانية مطلقة أو تخارج نهائى . وهذا التخارج هو الصفة الجوهرية التى تميز المكان . والمكان هو الحد الادنى لطبيعة أما حدها الاقصى أو نهايتها فهو انتقالها الى عالم الروح (٢) .

وتقدم لنا فلسفة الطبية مثلثا من ثلاث مراحل على النحو التالى :

أ ـ الآليات الميكانيكا Mecnenics

I. Stümpf Samuel Enoch A History of philosop y From Socrates to Sartre p. 332.

2. Stace W.T. tne pgilosopy of Hegel pp. 3II—3I2.

ب ـ الطبيعيات أو الفيزياء physics

جـ ـ العضويات Organics

ا ـ الآليات أو الميكانيكا :

وهي المرحلة الاولى في مثلث الطبيعة وتمثل « الفكرة thesis » فقد كانت الفكرة جوانية لذاتها ، ولكنها انتقلت وفقا لحركة الجــدل الى ضدها . أي الى التخارج المطلق الذي يمثله المكان والزمان والمــادة . فهو خروج ذاتي مطلق أو كثرة عمياء لانهاية لها تفتقر الى مبدأ الوحده . فالطبيعة هنا تخضع للآلية المطلقة التي تعني انعدام الوحده والذاتيــة والافتقار الى العقل والفكره الشاملة . الا أنها مع ذلك تكافح وتسعى من أجل الوحده ، وهو مبدأ العقــل والذاتية ، ويظهر هذا الكفاح في صور الجاذبية . ولما كانت الجاذبية تنشد الى تجميع هذه الكثرة العمياء وتضمها في وحده ، فانها تعرض علينا سيطرة الفكر أو مبدأ الجوانية .

ب ـ الطبيعيات أو الفيزياء :

إذا كانت مرحلة الآليات أو الميكانيكا تنظر الى المادة المجرده الخــالية من الخصــائص والسمات . لأننا في مجال دراستنــا في علم الفلك مثلا لاندرس هــذا الكوكب الجزئي مثلا . بل ينصب بحثنا على العلاقات الميكانيكية والهندسية بصرف النظر عن الأجسام الفيزيائية . أما في مرحلة الطبيعيات أو الفيزياء فانه يتجــه البحث الى الاشياء المادية ، باعتبارها كائنات فردية لها خصائص وسمات محدده . ويؤدي ذلك الى ظهور دراسة الاشكال والأنواع في الطبيعة غير العضوية .

جـ ـ العضويات :

أما المرحلة الأخيره أو الضلع الثالث في مثلث فلسفة الطبيعة فهي التي تنتقل فيها من الطبيعة غير العضوية الى الطبيعة العضوية ـ ويحدث هذا الانتقال عن طريق

العمليات الكيميائية ، حيث تتدرج المادة العضوية على ثلاثة أطوار هى :

١ - الكائن الحى الجيولوجى : وهو الذى يشتمل على مملكة المعادن .

٢ - الكائن الحى النباتى : والنبات بوصفه حى يمثل الاختزال الجزئى لكثرة الطبيعة فى وحدة نسقية .

٣ - الكائن الحى الحيوانى : وفى الحيوان تصبح العودة الى الذاتية واضحة فى صورة الوعى أو الشعور . وتصبح هذه الذاتية عند الانسان أنا حرة بحيث يكون الكائن الحى الحيوانى هو الصورة النهائية للطبيعة وتشكل مرحلة الانتقال الى عالم الروح (1) .

القسم الثالث : فلسفة الروح :

ان فلسفة الروح هى تتويج للمذهب الهيجلى بأسره ، فهى المرحلة الثالثة والأخيرة للنسق الفلسفى بحيث تنهى الفكرة تطورها وتتجسد حتى الحد الأقصى وتصل بالفعل الى حقيقتها .

وإذا كان المنطق يمثل الضلع الاول فى المثلث الهيجلى أو هو الفكرة thesis التى تدرس العقل المجرد الخالص ، وكانت فلسفة الطبيعة ضلعه الثانى أو هى النقيض Antithesis وتتناول العقل بعد أن تخارج واغترب فى الطبيعة، فاننا نجد فلسفة الروح تشكل الضلع الثالث أو هى المركب Syn thesis أى أنها وحدة الفكر والطبيعة التى تعالج العقل حينما يعود لذاته ، وهو مايعنى أن الفكرة الخالصة بعد أن تخارجت فى الطبيعة وأصبحت مغتربة عن ذاتها ، تعود فى فلسفة الروح متجلية لذاتها فى الواقع الفعلى أى فى العالم .

---

1. Ibid., pp. 315—317.

ولكن ما هي العلاقة بين الفكر والواقع ؟ ان « ماكنتوش Mackintosn» وهو من كبار من كتبوا عن هيجل في أوائل القرن الحالي يقرر لنا بوضوح تام أن هيجل يعترف فعلا بان الفكر ببساطة لا يفسر لنا الواقع، بل هو يتضمن الواقع أو هو الواقع ذاته (١).

ولهذا السبب فان هيجل يكشف لنا في فلسفة الروح هذه العلاقة عن طريق اجراء عملية استنباط من خلال منطقة ، ويوضح لنا كيف يظهر الفكر من خلال الاخلاق والدين والجمال بصوره مختلفة ، وكيف أن كل حالة من حالات الروح تظهر الى حيز الوجود وتكشف عن ذاتها (٢) .

ولكن يمكننا قبل أن نتناول مباشرة مبحث الروح أو فلسفة الروح عند هيجل أن نتحدث بشيء من الايجاز عن معنى الكلمة التي يستخدمها هيجل ليشير بها الى الروح . لعله تتاح لنا من ثنايا هذا البحث أن نستخلص شيئا ما فيما يتعلق بفلسفة الروح ككل .

لقد أشار « Stace » إلى أن كلمة « Geist » الالمانية يترجمها البعض بالمصطلح الانجليزى « spirit » ، بينما يفضل البعض الآخر أن يترجمها بالمصطلح « Mind » (٣) .

ولهذا فانه يذهب إلى أن بعض الترجمات تأخذ بترجمة هذا المصطلح على أنه روح ، على حين أن بعضها الآخر يترجمه بوصفه العقل .

---

1. Mackintosh, R., Hegel and Hegelianism, Edinburgh, T. & T. Clark, London and New York; 1903, p. 175.

2. Ibid., p. 176.

(٣) ولترستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٤٣٥

والكاتب من جانبه كشارح لفلسفة هيجل وأرائه يقول لنا صراحة : وسوف نستخدم الترجمة الأولى بصفة عامة ، أى الروح ، ، ولكن قد يكون من المفيد أحياناً أن نستخدم الترجمة الثانية ، العقل ، ، وعلى أية حال فان الترجمتين لابد أن تظل فى ذاكرتنا دائما ،(١) .

والواقع أن ، ستيس ، قد كتب هـذا الكلام فى عام ١٩٢٤ فى مؤلفه عن فلسفة هيجل (الطبعة الانجليزية الأولى) والطبعة الانجليزية الثانية التى صدرت عام ١٩٥٥ .

لكننا نجد فى مجموعة حديثة من المقالات التى ظهرت فى مؤلف عن هيجل ، وهى عبارة عن مجموعة من مقالات نقدية صدرت عام ١٩٧٢ ، كتب ،سولمون Solmon ، مقالة له بعنوان : ، تصور هيجل للروح . ويشير فى صدر هذه المقالة إلى أن الفكرة المركزية فى فلسفة هيجل هى تصور الروح Geist ، ويشير أيضاً فى هامش هذه المقالة إلى أن هذا المصطلح يترجم أحيانا بالروح وأحيانا أخرى بالعقل . وهو متفقا مع ، ستيس، تمام الاتفاق حيث يذكر لنا من جانب آخر إلى أنه سوف يستخدم الترجمتين (٢) .

ويبدو أن كتابا آخرين كثيرين يتفقون مع هذه الكاتبين حول هذا المعنى . وهذا ان دل على شيء إنما يدل على أن كلمة التى أستخدمها هيجل وطبقها بصفة مستمرة فى سياق حديثه ، بل وجعلها أحيانا عناوين رئيسية ، هى فى حد ذاتها

---

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

1. Solomon, R. C., Hegel's Concept of (Geist), in Hegel- A Collections Critical Essays, ed. by Alasdair Macintyre, Uni. of Notredame Press, London; 1972, p 125

كلمة مضللة وغامضة . اذ يبدو أن الفكر الألمـانى واللغة الألمانية بصفة خاصة يكتنفها هذا الغموض .

ولكننا من جانبنا نستطيع أن نستبق القول بأن الكلمة التى استخدمها هيجـل تعبر أساسا عن تصور لاهوتى يتصل فى فحواه ومضمونه بالديانة المسيحية ، وهذا ما يمكن لنا أن نتبينه من أن مفهوم هيجل عن الروح المطلق يطابق تماما فكرة الروح القدس فى المسيحية . ويمكننا أن نكتشف هـذا الرأى مباشرة من خلال أقوال هيجل ذاته والتعليق عليها بأقوال شراحه حتى تتبين لنا هذه النتيجة وهى ما ستتضح أيضاً فى فلسفة الشخصية الأخرى التى تتعرض لها وهى شخصية « سورين كيركجارد » ، اذ أن حركة الجـدل عنده أفضت إلى طبيعة تركيب الثالوث المسيحى فى فلسفته .

والسؤال الذى يتبادر لذهننا الآن هو كيف اذن يتصـور هيجل الحركة الجدلية فى إطار فلسفة الروح؟ الاجابة عن مثل هذا السؤال يمكن أن نستوضحها من خلال تصور هيجل لفلسفة الروح ، ذلك أن هيجل يتصور أن هذه الفلسفة تنطوى بالضرورة على ثلاثة موضـوعات أو تصورات رئيسية ، فهى تشمل من جانب فلسفة الروح الذاتى Subjective Spirit ومن جانب آخـر فلسفة الروح الموضوعى Objective spirit ثم أخـيراً فلسفة الروح المطلق Absolute Spirit .

أولا ـ الروح الذاتى :

أما فيما يتعلق بالقسم الأول وهو الروح الذاتى فنحن نجد أن هيجل فى هذا القسم يتناول الروح من خـلال المنظور الداخلى ، أى أنه يحاول سبر أغوار الروح من الداخل ، حيث يعالج بصورة مباشرة العقل الفردى فى مراحله المختلفة

مثل مرحلة الادراك الحسى والفهم وكل الوظائف العقلية للذات ، ليجعل مدار البحث قائما على ما هو جوهرى وأصيل بالنسبة للعقل أو الروح .

ومن هذا المنطلق فان « ستيس » يقرر أن « موضوع القسم الذى يعالج الروح الذاتى هو بالتالى نفس موضوع علم النفس ، أعنى الروح منظوراً إليها من الداخل » (١) .

وتنقسم الروح الذاتى إلى ثلاث مراتب رئيسية هى :

ا - علم الانثروبولوجيا :

ويدرس النفس فى أدنى مراحلها وهى ما زالت متعلقة بالجسد ولم تصل بعد إلى مرحلة الادراك الحسى . فيتناول النفس فى حياتها الفزيائية ، وعلاقتها بالبيئة والظروف المناخية ، كما يتعرض للعوامل الجغرافية ودورها فى تكوين الاختلافات بين الأجناس ، وكذلك طبيعة الفروق الفردية فى المواهب والأمزجة والطباع .

ومن هنا نجد هيجل يبدأ استنباطه المنطقى من فكرة النفس الطبيعية المباشرة ماراً بمؤثرات البيئة التى يفترض أنها كامنة فى فكرة النفس ، إلى أن يصل للتصور العام لمضمون هذه المؤثرات باعتبارها كيفيات فزيائية .

والواقع أن ماندرسه هنا هو حالات مجردة للروح . فالنفس الطبيعية هى تجريد محض ، فهى لا توجد على أية صورة من الصور فى الانسان . كما وأن معظم مراحل الروح التى يعالجها هيجل فى الأنثروبولوجى هى مراحل مجردة

1. Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 325.

وأولية ، لدرجة أننا لا نكاد ندركها داخل أنفسنا .

والجـدير بالذكر أنه ووفقا لموقف هيجل الرئيسى وبناء على الفروض الاساسية للمنهج الجدلى ، فان كل المراحـل اللاحقة للروح يتحتم أن تكون كامنة فى جوف هذه الصور الدنيا ، حتى بعض جـزءه الطبيعى ، ما دام من طبيعة الاستنباط أن المراحل العليـا يجب أن تكون متضمنة فى المراحل الدنيـا . وهو ما يعنى أننا نجد الصور العليا للروح والمقولات والعقل والفكر التصورى موجود بشكل ضمنى فى أبسط إحساس ممكن (٩) .

ومن ثم فاننا نجد النفس فى (الأنثروبولوجيا) تتضمن فى جوفها على الوجود الفعلى بأسره ، وان كل تغير يحدث ، انما يحدث داخل النفس بالضرورة ، طالما أنه ليس هناك خارج النفس شىء يمكن أن تؤول إليه هذه التغيرات ، فلا يوجد أمام النفس عالم من الأشياء الخارجية .

ب ـ علم الظاهريات (الفينومنولوجيا) ـ الوعى) :

وهو يتناول التمييز بين النفس ومضمونها ، ذلك لأنه لما كانت الروح فى مرحلة الأنثروبولوجيا لا تزال تعبر عن الفردية الواحدية التى تشتمل فى داخلها على كل الاحساسات والانطباعات والمشـاعر بشكل ذاتى خالص . فاننا نجـد الروح فى مرحلة الفينومنولوجيا تصبح على وعى تام بموضوع خارجى. فالذاتية الخالصة للنفس تتعرض الآن للانقسـام والانشطار إلى جانبين : جانب الذات وجانب الموضوع .

ويتولى الاستنباط المنطقى لهـذه المرحله بالافصاح عن التمييز بين النفس

ومضمونها . على إعتبار أن النفس قد انغلقت على ذاتها وتركت جميع إحساساتها ومشاعرها وانطباعها تقف فى مواجهتها على أنها موضوع خارجى . ومع أن هذه المشاعر والاحساسات ليست سوى مظهر من مظاهر حياتها الخاصة ، الا أنها الآن أصبحت شىء مختلف عنها ويواجهها . وهذا يعنى أن الموضوع الذى خرج من جوف النفس وأصبح شيئاً مستقلا عنها تماما يواجهها الآن . وهنا نجد الروح تحاول أن تجسد موضوعها ، بحيث يكون مضمونها هو عالم الموضوعات الخارجية — وعندما يتم لها ذلك تكون قد إنتقلت إلى مرحلة : الوعى (١) .

وهكذا تظهر المراتب الصاعدة للنفس باعتبارها تغيرات وتطورات النفس . أى أن تطور النفس يصدر من داخلها .

ومما لاشك فيه أن (الفينومنولوجيا) هى التعبير الحى والترجمة الدقيقة عن حركة العالم وصيرورته ، أو هى التفسير الشامل لمراحل تطور النفس فى حركتها التصاعدية نحو الروح — فلا تقتصر على الدراسة النقدية لنظرية المعرفة بالنسبة لليقين الحسى والادراك الحسى والشعور بالذات ، بل تتعداها بحيث تشمل المعالجة الجدلية لتفسير تاريخ الحضارة الإنسانية ككل . إبتداء من أدنى صور المعرفة الحسية إلى أعلى صورها المتحققة فى المعرفة الفلسفية أو معرفة المطلق .

والواقع أن هذه الدراسة الجادة قد ساعدت الوعى على التخلص من أوهامه ومعتقداته الزائفة ، بحيث يصبح الطريق ممهدا لبلوغ المعرفة الحقيقية . فحينما

---

1. Ibid., p. 340.

يدرك الوعى أن « المباشر » ليس هو « الحق » فانه عندئذ يحاول أن يقارن بين معرفته وموضوعها . والإنسان حينما يدرك خطأه فانه بذلك يكون قد توصل إلى معرفة حقيقة ما من الحقائق . يقول هيجل : « أن الخطأ الذى ينجح العقل فى تجاوزه انما هو نفسه لحظة من لحظات الحقيقة » (١) .

ويمكننا أن نتبين فى التقسيمات الفرعية لدائرة الفنومنولوجيا ، وخصوصاً فى مرحلة الادراك الحسى كيف يتم الانتقال من الوعى الحسى إلى الادراك الحسى بواسطة الطابع المجرد للوعى الحسى . ولما كان هذا الطابع مجردا فهو غير حقيقى وناقص ، ويشكل هذا النقص الجدل الذى ينقلنا إلى الادراك الحسى . وهو ما يعنى أن الجدل يعتمل فى كل الانتقالات داخل مراحل الروح (٢) .

ولكن الجدل الكامن فى أعماق الوعى الحسى لا يبدأ الا بالانفصال الذى يعتمد عليه الوعى فى التمييز بين معرفته من جهة ، وبين موضوعه من ناحية أخرى . وهذا يعنى أن جدل الوعى يتخذ من السلب أو النفى نقطة البداية ، طالما أن الطريق الذى يسلكه الوعى هو بالضرورة طريق الشك أو اليأس . الا أن الشك عند هيجل ليس هو الشك المذهبى الذى نصادفه عند القدماء الذين كانوا يعزلون لحظة « السلب » ويفرغونها من كل مضمون ، وكذلك ليس شكا منهجيا على طريقة ديكارت الذى كان يحصر الكون فى قوقعة الذاتية ، بل ان الشك الهيجلى هو شك جدلى يرى فى عملية السلب انكارا لمضمون محدد ، وينتقل بذلك من سلب إلى آخر ، متنقلا فى الوقت عينه من مضمون لآخر . ومن هنا فان ما يميز

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص١٧٨

1. Stace W.T., the Philosophy of Hegel, p. 343.

الشك الهيجلى ، أن ثمة غائية تكمن وراء الجدل الهيجلى كله ، ما دام كل مضمون بمثابة سلب للكل الأصلى أو اللامتناهى الكلى (١) .

وإذا كنا فى مجال الوعى الحسى قد إلتقينا بمتناقضات داخلية جعلتنا نستعيض عن الحدس بنوع من الجدل . ونكتشف فى المجرد المحسوس موجوداً مزدوجا يلغى ذاته بذاته ، ويضع فى مقابل وجوده الفردى وجودا كليا ، فاننا سنلتقى فى مجال الادراك الحسى بمتناقضات جديدة تحطم وحـــدة « الشىء » وتحيله إلى موجوداً مزدوجا يوجد لذاته ويوجد لغيره فى الآن نفسه . ولاشك أن هـذا الازدواج هو الذى سينقلنا من مفهوم « الشىء » إلى مفهوم « العلاقة » . وعندما يؤكد هيجل أن الشىء هو نسيج من المتناقضات، إنما يقصد من ذلك أن التعارض الكامن فى الشىء هو الذى يربطه بما عداه من أشياء ، وكأن الشىء فى حقيقة أمره ليس سوى مجرد عملية اتصال أو ترابط (٢).

ويذهب هيجل إلى أن الحواس لا تدرك الا الموضوع المغلف بالكلية ، فهى تدركه بوصفه عضوا ينتمى إلى فئة من الحـواس : تدرك المقعد ، والمنضدة ، والإنسان على ما هى عليه ،أى بوصفها أعضاء فى فئات مختلفة من الموضوعات التى تنتمى إليها. وهذا يعنى أنها تدركها وطبيعتها كفئة ،وفى طبيعتها الكلية باعتبارها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات .

ويقدم لنا هيجل إستنباطا آخر ضمنه فى « موسوعة العلوم الفلسفية » يدلل به على طبيعة الادراك الحسى ، فيرى أن الوعى الحسى ينشـــد إدراك الموضوع

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١٨٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٦٩ .

كموضوع ، واحد ، بسيط لا تمايز فيه ، إلا أنه تبدو هذه النظرة مستحيلة ، ذلك لأن الواحد تكتنفه تميزات وتنوعات داخلية تتمثل في شكل خصائص متعددة . ومثل التمايز والتعدد الداخلي يتضمن بالطبع وسطا ، في الوقت الذي كان الوعي الحسي يهدف إلى إدراك الموضوع على أنه مباشر مباشرة مطلقة . ومن هنا نجد لدينا الآن توسطا بدلا من المباشرة وعلاقات داخلية بدلا من عدم الارتباط ، ويصبح لدينا كلية وليس موضوعا فرديا . وما أن تدخل هذه الكلية إلى الاحساس حتى تصل إلى الادراك الحسي .

وباختصار فان البحث وراء المباشر جهد لاطائل من وراءه، ومهما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجات الوعي فاننا لن نصل قط إلى الاحساس البسيط المجرد أو المباشرة الخالصة ، بل كل ما سنصل إليه دائما هو المتوسط وهذه الحقيقة تماثل التفرقة بين الوعي الحسي والادراك الحسي التي بسطها لنا ، مل Mill ، بوضوح شديد ، حين ذهب إلى أن المرء حين يقول ، أنني أرى شيقي ، لا تكون عبارته صحيحة تماما ، لأن ما يراه بالفعل هو ، سطح معين له لون ، أما الوعي بأن هذا السطح هو شقيقه ، فليس ملاحظة (مباشرة) ، وإنما هو استدلال (توسط) (١) .

فاللون والسطح هما كليات ، وبالتالي فهي لا تعيننا في الحديث عن الاحساسات البصرية ، لأن الاحساس كلي . والمباشرة الخالصة لا يمكن بلوغها قط ، ومن ثم فان أدنى الاحساسات تنطوي على توسط وكلية ، وحين نتبين ذلك ندرك الاستنباط الهيجلي . اذ أن أقل وعي حسي يمكن أن نتصوره يتضمن

---

1. Stace, W.t., the Philosophy of Hegel, pp. 343—344.

التوسط باطنا فى جوفه ولذلك فهو إدراك حسى ولهذا يسير الاستنباط على النحو التالى : الإدراك الحسى (كنتيجة) موجود بالقوة أو ضمنا فى الوعى الحسى (كمقدمة) . وهذا هو الطابع المنطقى للاستنباط بأسره (١) .

وإذا ما إنتقلنا إلى مرحلة الفهم يتضح لنا أن الادراك الحسى يكشف بدوره عن تناقض ذاتى ينشأ بين الفردى والكلى . فما يريد أن يدركه على أنه شيء فردى يتراءى على أنه كلى ويتنتج عن ذلك أن يتحول موضوع الادراك الحسى إلى نسيج من المتناقضات . لأن الموضوع بوصفه (شيئاً) فهو واحد وبوصفه خواصا فهو كثير . ولكن ألا يعنى القول بأن الشيء واحد وكثير ، انه متناقض مع ذاته ؟ ولكن إذا حاولنا الخروج من هذا المأزق بالقول أنه ليس ثمة تناقض لأن (الشيء) من جهة يعتبر واحدا ومن جهة أخرى يعتبر كثيراً . فمثل هذا القول إنما يعنى أن الشيء فى ذاته ليس واحدا أو كثيراً وإنما الذى يخلع عليه صفة الوحدة أو الكثرة هو نظرتنا الذاتية .

ولاشك أن الشيء ينطوى على الوحدة والتعدد . فلو قلنا أن الشيء « واحد » وجردناه من خواصه ، فانه يمتنع علينا أن نتخلى عن تعدده ، لان التعدد متضمن القول بأنه « واحد » . وهذه الخواص هى التى تجعله يستبعد الأشياء الأخرى . فمن المحال علينا أن نتجنب التناقض الكامن فى الموضوع نفسه ، لأن التناقض لا يرتبط بوجهة نظر الوعى ، وإنما هو موجود فى الشيء ذاته .

ومن ثم فموضوع الادراك الحسى هو « نسيج من المتناقضات » ، وجميع هذه المتناقضات هى فى جوهرها إستنباطات من التناقض الرئيسى وتطويراً له .

I. Ibid., p. 345.

الوجود بين الموضوع بوصفه كليا والموضوع بوصفه جزئيا . فهو باعتباره كليا له خصائص تتمثل فى علاقته بغيره من الأشياء ، وبالنسبة لكونه فرداً جزئيا إنما يعنى إنفصاله عن الأشياء الأخرى وإنغلاقه على ذاته أو هو وجود من أجل ذاته (١) .

ج - علم النفس:

وهنا نأتى إلى المرحلة الثالثة من تطور الروح الذاتى ، حيث نواجه الروح وهى تتعامل مع عالمها الخاص . وتعالج هذه المرحلة : التمثيل والتفكير والارادة وكلها موضوعات تتصل بالنشاط الداخلى للروح الذاتى ، أى أن الروح تبحث فى ذاتها ومضمونها الداخلى . وتنقسم هذه المرحلة إلى ثلاث دوائر هى :

١ - الذهن النظرى theoretical Mind أى المعرفة .

٢ - الذهن العملى Practical Mind أى الارادة .

٣ - الذهن الحر Free Mind .

ويرى هيجل أن الذات فى دائرة علم النفس تستقطب الموضوع فى باطنها ، بحيث يبدو بداخلها وكأنه مضمونها . كما تنبثق الارادة من المعرفة بطريقة جدلية ، فهى تستمد مضمون هذه المعرفة ، وثمة فرق بين المعرفة والارادة يتمثل فى أن مضمون المعرفة لا تحدده هذه المعرفة ، بينما الذكاء بوصفه إرادة فهو الذى يحدد مضمونه .

---

1. Ibid., pp. 346—47.

ولاشك أن الارادة قد حددت المضمون الذى يلائمها ويتفق معها لكن مثل هذا الاتفاق لم يصدر عنها ، بل وجدته على هذا النحو . ومن ثم تظهر الارادة فى هذه الحالة على أنها الشعور فحسب بأن هذه الواقعة الموجودة أى المضمون يتفق أولا يتفق معها . وهذا هو الشعور باللذة أو الالم . وقد يظهر مثل هذا الشعور فى مجالات الأخلاق والدين والسياسة ، إلا أنه يكون فى هذه الحالات شعوراً فطرياً غريزيا غير معقول (١) .

ويسخر هيجل وينتقد بشدة أولئك الذين يحتكمون إلى القلب والمشاعر ويخالفون بذلك أحكام العقل والارادة العاقلة . فكل ألوان المنازعات والخلافات التى تنشأ بين العقل من جهة والمشاعر من جهة أخرى تنطوى على مغالطتين ، أولهما انها تجزئ الذهن إلى ملكات ، فى حين أن الذهن أو الروح ليست مجموعة من الملكات المرتبطة إرتباطاً خارجيا كالمشاعر والارادة والعقل ... الخ . لأن الذهن أو الروح ليست سوى وجود واحد غير منقسم ، يظهر فى سلسلة المراحل التطورية : فالارادة ، أو الفكر أو الشعور .. الخ . ولهذا فمن الخطأ أن نتساءل عما إذا كان الشعور أحق من الفكر ، ذلك لأن الشعور والفكر هما شىء واحد فى صورتين مختلفين . أما المغالطة الثانية : أنه فى حالة المفاضلة بينهما ، فينبغى أن تكون هذه المفاضلة فى صالح المعرفة العقلية وليس الشعور لأن العلاقة بين العقل والشعور كالعلاقة بين مرحلة عليا ومرحلة دنيا من تطور الروح . ولما كان الشعور مباشرا فهو يفتقر الى الكلية ، فى حين أن الفكر كلى بالضرورة . ولما يفتقر الى الكليـة لايصح أن يكون قانونا ، لأن من أخص

---

1. Ibid., p. 363.

خصائص القانون أن يكون كلياً . ومن هنا فلن تكون مشاعرى قانوناً الا لى أنا وحدى ، لأنها ذاتية وشخصية ، فى حين أن عقلى هو فى نفس الوقت العقل الكلى عند كافة الناس .

وعلى هذا الأساس فان المحاولات التى تستهدف اقامة الاخلاق والنظم السياسية على المشاعر ، هى محاولات محكوم عليها مقدماً بالفشل (١) .

ثانيا : الروح الموضوعى :

تمثل الروح الموضوعى حينما تتخارج الروح من ذاتها وتتجسد فى العالم الخارجى الذى تخلقه الروح ليصبح مجالا لذاتها وليمنحها طابع الموضوعية،لكى توجد وتؤثر فى العالم الفعلى أى عالم المنظمات والمؤسسات الذى يشتمل على قانون المجتمع والدولة والعرف والعادات وحقوق وواجبات الفرد وأيضا الأخلاق والرعاية الخلقية.وهذه المنظمات ليست شيئا سوى الروح التى تموضعت فى العالم أى الروح الموضوعى .

وان كانت معالجة هيجل فى دائرة الروح الذاتى قد كشفت لنا عن ضرورة بلوغ الوعى الفردى فى النهاية الى ادراك الوحدة التى توحد بينه وبين الوعى الكلى . فلا بد فى النهاية اذن أن تتحد الروح الذاتى بالروح الموضوعى .

ومن ثم فان هذه الخطوة الجدلية تهتم بتفسير التقاء الروح بخبرات النوع . حيث تنصب الدراسة على الانسانية جمعاء وليس الفرد أو الفردية . يقول هيجل: « أن الروح لهى الحياة الاخلاقية للشعب .. فنحن هنا بازاء فرد هو فى

---

1. Ibid., pp. 369—370.

صحيحه عالم » (١) .

ففى هذه المرحلة من مراحل تطور الروح نلتقى بجدل أكثر جوهرية وأعمق دلالة : وهو الجدل الذى يعبر عن خبرة النوع ، وليس خبرة الفرد، مما يتطلب من الروح أن تصل الى مرتبة الوعى الحقيقى بهذا الجدل ، حتى تتحول الى روح موضوعى بعد أن كانت مجرد روح ذاتى(٢).

ويرى هيجل أن نشاط الروح فى هذه المرحلة يتصل بناحيتين : الاولى أنها تريد ذاتها،والامر الثانى أنها تريد ان تجاوز ذاتها لتصل الى كل ماهو موضوعى.

ولما كانت الروح تريد نفسها فهى حرة بالضرورة . ولذلك تقوم الروح الموضوعى على فكرة الارادة الحره . فان المؤسسات على اختلافها هى منتجات الحرية . يقول هيجل : « . . ان ماهية الروح هى الحرية والحق أن الناس جميعا يسلمون بالفكره القائلة أن الروح تمتلك - ضمن ماتمتلك من خواص - خاصية الحرية ، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لاتوجد الا بواسطة الحرية ، وانها كلها ليست الا وسيلة لبلوغ الحرية ، كلها تسعى الى الحرية وتؤدى اليها وحدها . ومن نتـــائج الفلسفة النظرية القول بان الحرية هى الحقيقة الوحيده للروح » (٢) .

فوجود القوانين هى شروط الحرية . لان طاعتى القانون تعنى أننى محكوم بالكلى ؛ هذا الكلى الذى أسقطه أنا نفسى على العـــالم . وبالتالى فكوننى أنا نفسى

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ٢٠٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٠٥ .

1. Hegel, The Philosophy of History, English Translation, p.17

محكوما عن طريق ذاتي يكافىء القول بأنني حر . ومن ثم يستبعد هيجل كل القوانين التي يضعها فرد أو فئة لمصلحة خاصة ، فهذه القوانين تتعارض صراحة مع الروح الكلية ، وفي اطاعة مثل هذه القوانين تمثل خضوعا للعبودية .

والواقع أن دراسة هيجل للروح الموضوعي بهذه الصورة تستوعب كل جوانب فلسفة الاخلاق والسياسة وأيضا القانون (١) . وهو مايعني محاولة هيجل أن يربط فكره الاخلاقي،والاجتماعي ، والسياسي بسائر نسقه الفلسفي ، فليست المؤسسات السياسية والاجتماعية من صنع الانسان ، ولكنها نتاج للحركة الجدلية للتاريخ ، فهي التجلي الموضوعي للواقع العقلي . (٢) .

وهكذا يستنبط هيجل أشكال التنظيمات والمؤسسات الواحدة من الأخرى ، ويبين لنا هذا الاستنباط أن ثمة ضرورة منطقية ، هي ضرورة من ضرورات العقل . ومن هنا فهو ينظر الى جميع التنظيمات التي يعالجها في نطاق الروح الموضوعي على انها الصور الضرورية التي يتحقق فيها العقل .

وفي مجال المقارنة بين الاخلاق الهيجلية والاخلاق الكانطية ، نجد أن كانط قد ارتأى أن الاخلاق ينبغي أن ترتكز على قانون كلي ، وبالتالي تستبعد من نطاقها كل ماهو جزئي وشخصي كالمشاعر أو المعايير النفعية .. الخ . أي أن الاخلاق من جانب كانط يجب أن تقوم على دعامة العقل ولكن هذا العقل يمثل الفهم المجرد الذي يعد قانونه هوية فارغة . وهو مايعني أن المبدأ الاخلاقي يلزم المرء على العمل وفق قاعدة كلية ودون أن يناقض نفسه . وباختصار فان الفعل

---

1. Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 376.
2. Stumpf, Samuel E., A History of Philosophy : From Socrates to Sartre, p. 333.

الاخلاقي هو الذي لايناقض نفسه ، ومن هنا لو استطاع الانسان أن يعثر على وسيلة لعمل الشر ، بشرط الا يناقض نفسه ، فيكون في هذه الحالة قد اطاع قاعدة كانط . ولكن أيعني ذلك انه لايزال فاعلا أخلاقيا رغم ارتكابه الشر ؟

لاشك أن هيجل — مثل كانط — يؤسس أخلاقه على العقل أي على ماهو كلي . ولكن ثمة خلاف بينهما. فالكلي عند هيجل ليس هو الكلي المجرد الفارغ الخاص بالفهم ، بل هو الكلي العيني الخاص بالفكرة الشاملة .

ويقبل هيجل كل ماهو حق وخير في مذهب كانط ، الا أنه يستبعد مابه من عيوب وثغرات.فيأخذ هيجل عن كانط انكاره للاتجاهات الشخصية والنفعية في الاخلاق ، والتي تتخذ من المبادىء الاخلاقية وسيلة لتحقيق مصالح ومنافع شخصية ، وهو مايتنافى أساساً مع القانون الاخلاقي الذي يجب أن يقوم على العقل . ولكن مايؤخذ على كانط أن أخلاقه بقيت تجريدا فارغا بدون محتوى ، أما أخلاق هيجل فقد أصبح لها مضمونا (١) .

وعلى أية حال فان هيجل ينظر الى دائرة الروح الموضوعي باعتبارها دائرة الحق أو القانون ، وهذا القانون هو كلية الارادة الموضوعية . وتتضمن هذا المصطلح : الحق التشريعي والحق الاخلاقي ، ثم حق الدولة (٢) .

وتنقسم الروح الموضوعي الى ثلاث دوائر فرعية هي :

أ — الحق المجرد Abstract Right

ب — الأخلاق الذاتية Morality

1. Stace, W.T. The Philosophy of Hegel, pp. 378—379
2. Ibid., p. 380.

جـ — الأخلاق الاجتماعية Social Ethics

ا — الحق المجرد

وتنشأ دائرة الحق المجرد أو الحقوق والواجبات كمطلب أساسية للبشر، وليس بوصفهم مواطنين فى دولة . فهــذه الحقوق تختلف عن حقوق المواطنة . فهى لا ترتبط بوجود دولة من عدمه . فحق الملـــكية مثلا من الحقوق التى تتصل بالشخص نفسه ككائن اجتماعى (١) .

ويتفرع الحق المجرد الى ثلاث مراتب هى :

١ — الملكية : Property

ويتلخص هذا الحق فى العبارات التـــالية . لكل انسان الحق فى أن يضع ارادته على شيء ما ، بحيث يسيطر عليه لتحقيق مطالبه الخـاصة ، وذلك هـــو الأساس العقلى للملكية . ويعامل الشخص فى ضوء هــــذا الحق على أنه غاية فى ذاته ، أما الشيء فهو وسيلة لسد حاجته .

ومن هنا يدافع هيجل عن الملكية الخاصة ويرفض أى تقييد أو الغاء لهـــا ، وبهذا يتفق مع فلاسفة الحقوق الطبيعية أمثال ، لوك ، كما يتفق مع روح الفكر الاشتراكى التى تهدف الى عدالة توزيع الملـكية وازالة الفوارق بين النـاس ولا تتعارض مع الملـكية الخاصة ، وهو مايفضى اليه استقباط هيجل .

أما عن مبدأ المساواة بين الناس ، وهو ما يعنى أن لكل انسان الحق فى الملكية الخاصة ، فمثل هذا الحق وتحـديد ما يملكه الناس يرتبط بقدراتهم وامكانياتهم ، ويتفرع عن هذا الحق ثلاثة حقوق هى :

---

1. Plamenatz, John, Man and Society, p. 228.

فعل الحيازة — استعمال الشيء — حق نقل الملكية (١)

٢ ـ العقد : Contract

يعتمد الانتقال من الملكية الى العقد على حق التنازل عن هـــذه الملكية . فلو افترضنا أن شخصين يملكان ملكيتين ، فلكل منهما حق نقل ملكيته للآخر : وهذا هو العقد . ويكشف لنا الجدل على ان الفكرة الشاملة عن الشخص تتضمن بالضرورة حقه في التنازل عن الملكية ، ويتضمن هذا التنازل على فكرة التعاقد ، وان التعاقد قد ينتج عن الفكرة الشاملة وتلك هي طبيعة الاستنباط كله .

ولمـــا كانت النية وحدها لاتكفى لتحقيق الارادة فى نطاق الملكية اذ تحتاج الارادة الى التخارج عن طريق فعل الحيازة ، وكذلك فاننا نجد فى دائرة العقد لابد من فعل خارجى بجانب النية الداخلية للطرفين أى لابد من التنفيذ .

ويقرر هيجل انه لاينبغى النظر الى الدولة على أنها تعاقد اجتماعى . اذ انها تمثل مرحلة متأخرة فى دائرة الأخلاق الإجتماعية ـ يقول هيجل : « ينشأ العقـد من الاختيار التلقائى للاشخاص . والواقع ان الزواج يشترك مع العقد فى هذه الخاصية . لكن الامر يختلف فى حالة الدولة ، لأن الفرد لايستطيع أن يشترك فى الحياة الاجتماعية أو يتركها على هواه مادام كل فرد بطبيعته ذاتهـــا مواطن فى دولة . واذا لم يكن ثمة دولة فان العقل يطالب بوجودها » (٢) .

٣ ـ الخطأ : Wrong

ينشأ الخطأ من تعارض المصالح والرغبات الفردية الجزئية مع الارادة الكلية

---

1. Stace, W.T., the Philosopny of Hegel, pp. 383—385.
2. Ibid. p. 387.

أى الارادة العقلية ، نتيجة معارضة هـذه الرغبات لقانون الحق . ولـكن ليس بالضرورة يقع الانسان فى الخطأ كلما اتبع هواه ومصالحه الخاصة ، فقد يتفق مضمون هذه الاهواء مع الارادة الكلية .

ويهمنا ان نشير هنا الى ثلاثة أنواع الخطأ نلخصها على الوجه الآتى :

اولا : الخطأ غير المقصود ، وهو الذى يحـدث نتيجة ادعاء بعض الافراد حقوقا متناقضة حول عقد أو ملكية معينة ، فينشأ التضارب والنزاع . ويتركز هذا الخطأ عند مرتكبيه على الاعتقاد بأن سلوكهم يتفق مع قانون الحق . فالمرء لاينـكر الحق ، بل يؤكده ويستعين به فى مواجهة الحق الجزئى الذى يدعيه خصمه . ومن هنا فهو يعتقد فى قرارة نفسه ان سلوكه يعمل على تدعيم الحق .

ثانيا : والنوع الثانى هو الغش أو النصب ، وهو فى الحالة التى يتظاهر فيها الانسان أنه يتصرف وفقا لقانون الحق ، مع علمه بأنه يعمل ضده .

ثالثا : والنوع الثالث من الخطأ هـو الجريمة ، حيث يتنصل الشخص من قانون الحق ولا يعترف به ، بل وينكره تماما .

ويتضح لنا مما سبق أن الخطأ فى فحواه يتمثل فى انتهاك الحق وسلبه ولما كان الحق وجود ايجابى فى حين أن الخطأ هو سلب خالص وليس حقيقة ، فان الحق لابد أن يرتد لذاته بأنه يسلب هـذا السلب ، ويتحقق ذلك فى الخطأ المدنى إما عن طريق تعويض من اصابة الضرر ، أو باستعادة الوضع لما كان عليه . أما السلب الكلى للحق والذى يتمثل فى الجريمة فيتم الغـاؤه عن طريق العقوبة .

وإذا نظرنا الى الجريمة فهى وجود غير حقيقى لانها وجود متناقض ذاتيا ،

اذ أنها سلوك يناقض الفكرة الشاملة الجوهرية للارادة كما تناقض التصور الحقيقى للسلوك البشرى . ويتضح انعدامها الاساسى حين تتعرض للعقاب .

ولذلك كانت العقوبة فعلا مطلقا من أفعال العدالة ولا تقتصر العقوبة على الردع والقصاص ، فهى ليست وسيلة لحماية الحياة والملكية فحسب ، بل هى المعبر عن قانون الكون وضرورة عقلية تصدر من صميم الاشياء (١) .

ويؤكد هيجل على الفرق بين القصاص والعدالة فقد يتعرض الحيوان للضرب لمنعه أو تقويمه مثلما يلجأ بعض الناس الى ضرب الكلاب لتدريبها . الا أن هذا الضرب ليس من أفعال العدالة وانما هو مجرد ردع . والفارق بينهما كما يلى : المجرم انسان عاقل وله ماهية كلية ، بينما الحيوان ليس كذلك . وعلى هذا الاساس يجب أن يعامل المجرم على أنه موجود عاقل كلى ، ومن هنا تختلف نظرتنا الى الجريمة ليس على انها فعل غير مرغوب فيه فحسب — كما فى حالة انحراف الكلاب — بل على انها تأكيد لقانون يريد المجرم ان يجعله كليا . ولذلك ينبغى أن يعاقب العنف بالعنف ، لأن المجرم بسلوكه ذاته قد أقر قانون العنف وانه قد اقام العنف فى قلب القانون . وبالتالى فان المجرم هو الذى يعاقب نفسه ، فتلك هى ارادته الخاصة ، طالما انه قد أقر العنف بوصفه قانونه الخاص ، فتكون العدالة فى تطبيق نفس القانون عليه ، أما فى حالة الحيوان فلا نجد أى عنصر من عناصر العدل فى ضربه ، وانما هو يعد من قبيل المنفعة الخاصة (٢) .

ومن هنا كانت نظرية الردع فى العدل تعامل الانسان على أنه كائن غير عاقل

---

(١) ولترستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ص٥٢٠ -- ٥٢١

1. Stace, W.T. the Philosophy of Hegel, p. 390.

وتتغاضى عن مكانته ومنزلته الجوهرية التى يشترك فيها المجرم ذاته ، بحيث تصبح عقوبته بمثابة حقه الذى يستحيل تحويله للغير .

والواقع أن صيانة الحق واستعادته من خلال العقوبة ينقلنا من دائرة الحق المجرد الى دائرة الاخلاق الذاتية .

ولعلنا نلاحظ احدى عثرات هيجل التى تعبر عن انحرافه عن التفسير الدقيق للمنهج الجدلى ، حيث لم يبين لنا فى ثنايا حركة سير مثلث : الملكية ، والعقد ، والخطأ . كيف يكون العقد نقيضا للملكية ، وبالمثل يستحيل علينا أيضا أن نفهم كيف يكون الخطأ هو المركب أو الوحدة التى تجمع بين الملكية والعقد (١) .

ب ـ الأخلاق الذاتية :

يتجه اهتمام الأخلاقية عالة النفس أو الضمير الداخلى الفرد ، أى أن الأخلاقية تتعلق بالوعى الداخلى ويتم الانتقال من الحق المجرد الى الأخلاقية من خلال تأمل الجريمة والعقاب ـ حيث ينشأ الخطأ والجريمة من التعارض بين الارادة الجزئية والارادة الكلية (٢) .

والواقع ان الارادة الفردية حين تعارض الارادة الكلية انما تعارض فى واقع الأمر ذاتها الحقيقية . وتنقسم الأخلاق الى ثلاثة اجزاء هى :

١ ـ الغرض : purpose

تختلف الارادة عن المعرفة ، فالارادة هى الأنا وهى تعمل ، فى حين أن

1. Ibid., p. 391.
2. Ibid., p. 393.

المعرفة هي الأنا وهي تفكر . ومن ثم فان الاخلاقية باعتبارها تتصل بالارادة فهي بالتالي موضوع يرتبط بالفعل والعمل ، فلابد للارادة أن تخرج الى حيز الفعل . ومضمون هذا الفعل هو احداث تغير في الاشياء الخارجية المائلة في العالم ، وباختصار احداث تغير في العالم الخارجي : ولما كانت موضوعات هذا العالم مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة السببية والضرورة ، فان أي عمل اقوم به يفضي الى سلسلة من النتائج . ومع ذلك فانني لا أستطيع التنبؤ بكل نتائج أفعالي . اذ قد يترتب على أفعالي نتائج لم تكن في حسباني . أما مجال الاخلاق ، فكل ما أقوم به من فعل يستند الى ماتريد الارادة تحقيقه . وليس في مقدوري ان أنسب لنفسي كل النتائج غير المتوقعة لسلوكي ، لان افتراض مسئوليتي عن حادثة مايعني ارتباطها بي . ومن ثم فان الذات ينبغي أن تتحمل فحسب مسئولية عما يكون في غرضها .

٢ ـ الوجود الارادي والنية :

تستخدم كلمتي الغرض والنيـــة في العادة على انهما مترادفان ، الا أن هيجل يستخدم كلمة النية Intention بمعنى خاص .

والسمة الأساسية في حق الذات أن ترفض كل النتائج المترتبة على فعلها والتي يستحيل التنبؤ بها،على اعتبار انها نتائج قد تولدت بطريقة عرضية وطائشة (١) . وهو مايعني أن الذات لاتتحمل مسئولية الافعـــال المتولدة ، بل أنني أتحمل مسئولية النتائج الضرورية المترتبة على سلوكي ، ولابد أن تتوافر النية في هذه الأفعال حتى لولم اكن اتوقعها واعتبرها موجودة في الغرض الذي استهدفه .

---

1. Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, pp. 397—398.

ويصدق ذلك فى كل الاحوال عدا حالات الجنون أو الأطفال . ولهذا السبب يتعين على أن أعرف النتائج الضرورية لأفعالى ، كما يجب على ان اعرف طابعها الجوهرى . والطابع الجوهرى للفعل الذى أريده هو مايسميه هيجل « بالنية » . واذا كان الغرض يتضمن جميع النتائج المتوقعة لفعلى ، فان النية تقتصر على النتائج المنتظرة والمرتبطة ارتباطا ضروريا بالفعل وتشكل طابعه الخاص .

ولما كان لكل فرد مجموعة من الرغبات والأهداف والحاجات .. الخ ، وله الحق فى اشباعها مادامت لاتتعارض مع الارادة الكلية . ومن هنا كان لكل فعل بجانب الغرض والنية، غايته الجزئية . وحين تلتئم هذه الغايات الذاتية فى هدف واحد فهى تشكل بالتالى مايسمى بالرفاهية . ولذلك فان للذات الحق فى أن تنشد رفاهيتها ، وهو حق أخلاقى . فكل اشباع وارضاء حاجات الفرد وغاياته وتحقيق رفاهيته هى حقوق مشروعة(١) .

٣ — الخير والشر Goodness & Wickedness

تبرز مسألة الخير والشر من علاقة الارادة مع فكرتها الشاملة ، ففى حالة اتفاق الارادة مع فكرتها الشاملة يكون الخير ، وفى تعارضهما يكون الشر . أى أنه حينما تتعارض الارادة مع الكلية تكون شرا ، لأنها تكشف عن النزوات والاهواء الخاصة وتجعل من نفسها قانونا يعارض العقل والكلى . لأن الأهواء والرغبات فى جوهرها تتسم بالجزئية : انها غايتى أنا ولاشىء خلاف ذلك ، أما ما هو كلى فى ارادتى فيتمثل فى عنصر العقل . ومن هنا فالعقل بوصفه كليا يمكن أن يكون قانونا . وبالتالى فاننى حين أريد شيئاً عقليا فان ارادتى سوف

1. Ibid., p. 400

تتفق مع الارادة الكلية أى تتفق مع فكرتها الشاملة وبذلك تكون خيرا . أما عندما أريد غايات خاصة غير عقلية فانها حينئذ تكون شرا .

وهكذا فالسلوك الخير هو السلوك العاقل ، بحيث يكون معيار الفعل الخلقى فى قابليته لأن يكون قانونا عاما (١) .

جـ - الاخلاق الاجتماعية :

يقرر « ستيس » أن مايعرضه هيجل فى مجال استنباط الاخلاق الاجتماعية من الاخلاقية يتصف بالغموض لدرجة أنه يستغلق عليه فهمه ، ومع ذلك فهو يجتهد من جانبه أن يفسره لنا (٢) .

ويتلخص موقف هيجل فى مجال الأخلاق الاجتماعية، فى أن الضمير فى دائرة الاخلاق يمثل جانب الذاتية،بينما يمثل الخير جانب الموضوعية . وبالتالى فان هوية الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هو النظام الأخلاقى الذى يتألف من : الأسرة والمجتمع المدنى ، والدولة ، وهذا النظام الأخلاقى هو موضوع دائرة الأخلاق الإجتماعية (٣) .

ومن ثم فالنظام الأخلاقى هو مركب المثلث ، أعنى الوحدة التى تجمع بين الحق المجرد والأخلاقية . ولما كان الحق المجرد موضوعيا خالصا ، بينما كانت الأخلاقية ذاتية خالصة ، فاننا نجد النظام الأخلاقى يمثل وحدة الذاتى والموضوعى فى دائرة الأخلاق الإجتماعية — وتنقسم الأخلاق الاجتماعية إلى أطوار ثلاثة هى :

---

1. Ibid., pp. 401—402.
2. Stace, W.T., The Philosophy of Hegel, p. 404.
3. Ibid., p. 405.

١ — الأســرة .
٢ — المجتمع المدنى .
٣ — الدولة .

١ - الأسرة The Family

وتمثل الأسرة أولى صور تجسد الفكرة الأخلاقية التى ترتكز على الوجدان أى الحب . ولعلنا نلاحظ — فى رأى ستيس — ان الاستنباط هنا لا يتصف بالدقة بالإضافة إلى أنه غير مقنع ، ذلك لأن هيجل يتعسف فى إستنباطه ، بحيث لم يقتصر على قيام الأســرة على الوجدان فحسب ، بل نجده يساوى بين الوجدان والحب .

ويبدو أننا نصادف بمثل هــذه العثرات فى الاستنباطات التى تتم فى دائرة الأسرة ، وتتفرع الأسرة إلى ثلاث مراتب هى

اولا - الزواج .

ويقوم الزواج على الحب المتبادل بين شخصين ، حيث يشعر كل منهما بارتباطه الشديد بالطرف الآخــر ، ويترتب على الزواج أن تلغى شخصيتهما المستقلة ويندمجان فى كائن واحد . ويعتبر الزواج عن رابطة أخلاقية وغاية مطلقة فى ذاتها ، ومن ثم لا ينبغى أن يكون الزواج وسيلة لمجرد اشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة ، بل يأتى الاشباع الجنسى كمسألة ثانوية . ولاشك أن الزواج يتضمن اللذة ،الا أنه كمؤسسة أخلاقية تعلو تماما على الرغبات والنزوات الفردية. ومن هنا ينتقد هيجل الفكرة الرومانتكية الحديثة التى تؤسس الزواج على العشق والغرام وحدهما . وهو ما يعنى إقامة الزواج على الوجدان الذاتى . ونحن لا ننكر أن الزواج يقوم على الوجدان ، لكنه الوجدان المستند إلى العقل ، فالعقل يظهر

تحت ستار الوجدان ، ومن ثم فالزواج يقوم على العقل كغيره من المنظمات والمؤسسات الأخلاقية . فالزواج الذى يرتكز على إعتبارات عقلية وتقبله الأسرة هو زواج أخلاقى يفوق الزواج القائم على الحب والغرام الرومانتيكى .

ثانيا ـ دخل الأسرة .

ينبغى أن تتوافر لكل أسرة ملكية خاصة تدعم بها حريتها وإستقلالها . وما دامت الأسرة تعد شخصا واحداً ، فان هذه الملكية يجب أن تكون مشاعة بين الأسرة كلها ، على الرغم من تحمل الزوج وحده مسئولية إدارتها . وبالتالى يكون لأعضاء الأسرة حق الاعالة والانفاق من هذا الدخل . وهذه الأمور ليست إمتيازاً أو منحه ولكنها حقوق تقوم على العقل . وبطبيعة الحال فالحقوق يقابلها واجبات (١) .

ثالثا ـ تفكك الأسرة .

ينشأ تفكك الأسرة عند هيجل عندما يكتمل نمو الأطفال ويصبحون شخصيات مستقلة تتمتع بنفس الحقوق فى تشكيل أسر جديدة عن طريق الزواج (٢) .

٢ ـ المجتمع المدنى Civil Society

يؤدى تفكك الأسرة إلى ظهور فكرة المجتمع المدنى ، الذى فيه تتجمع الشخصيات المستقلة باعتبارها ذوات فردية تسعى إلى تحقيق غاياتها ، ولن

---

1. Ibid., pp. 407—409

2. Stumpf, Samuel E.. A History of philosopny : From Socrates to Sartre, p. 335

تتحقق لهم غاياتهم إلا عن طريق الاعتماد المتبادل بينهم لاشباع حاجاتهم ومطالبهم ، أعنى من خلال الجهاز الإجتماعي أو المجتمع المدنى(١) ، ويتفرع هذا المجتمع إلى ثلاث مراتب هى :

اولا – نظام الحاجات .

ويقوم فى الإعتماد المتبادل بين الأفراد على إرضاء غاياتهم داخل المجتمع . ويتضمن هـذا النظام على عوامل ثلاثة ، تتمثل أولها فى الاعتماد المتبادل بين أفراد المجتمع ، ويتلخص العامل الثانى فى مبدأ تقسيم العمل ، أما العامل الثالث فيتصل بالثروة وظهور رأس المال . ويتفرغ أيضا نظام الحاجات إلى تقسيم المجتمع إلى طبقات ثلاثة هى : طبقة الزراع . ثم طبقه التجار أو الصناع ، وأخيراً الطبقة الحاكمة التى تستند على مبدأ العقل .

وعلى أية حال فان ما يهمنا هنا أن تقسيم طبقات المجتمع عند هيجل ، يرتكز على حرية الفرد فى اختيار الطبقة التى يتطلع إليها وفقاً لامكانياته وقدراته .

ثانيا – الهيئة القضائية .

وهى تنشأ نتيجة وجود قوانين تترجم حقوق وواجبات الأشخاص بعضهم ببعض فى البناء الإجتماعى ، ويحتوى نظام العدالة أو الهيئة القضائية على مظاهر ثلاثة هى : يتناول المظهر الأول مسألة الاعتراف بسلطة القوانين وقوتها الملزمة ، والمظهر الثانى يتعرض لضرورة صياغة القوانين بلغة واضحة تماما ، كذلك ينبغى الاعلان الصريح عن هذه القوانين ، ويرتبط المظهر الثالث بتوفير

---

1. Stace, W.T. The Philosophy of Hegel pp. 411—414.

سلطة منظمة تتمثل فى المحاكم تتولى حماية القوانين ومعاقبة الخارجين عليها .

ثالثا ـ الشرطة والنقابات :

وتقوم مهمة الشرطة فى توفير الأمن وصيانة الأمان للأفراد ، كما تتولى الشرطة تحقيق الرفاهية للأفراد وحمايتهم من الأضرار . أما عن النقابات فهى الرابطة التى تؤلفها جماعات الأفراد ذو المصالح المشتركة ، ويتضح ذلك فى الطبقات التجارية (١) .

٣ ـ الدولة The State

تتمثل الدولة عند هيجل فى الوحدة التى تضم المبدأ الكلى للأسرة والمبدأ الجزئى للمجتمع . وهو ما يعنى أن الدولة هى وحدة الأسرة والمجتمع المدنى باعتبارهما ضدين .

ولكن هيجل هنا ينتقل من الأسرة إلى المجتمع المدنى ثم الدولة دون أن يبرهن على ذلك ، فاننا لا نجد أى ضرورة منطقية تفرض علينا أن نسير على هذا النحو ، ولا يمكن القول بأن ذلك استنباط حقيقى أصيل . والدولة وجود عاقل ، لأنها وجود كلى . فهى ليست كلية مجردة بل عينية بمقدار ما تمتص الجزئى الذى هو ضدها فى جوفها . وبالتالى فهى الوجود المطلق النهائى والتجسد الحقيقى ،وتحقق الفكرة الأخلاقية بالفعل . فليست الدولة هى الجوهر الأخلاقى فى أعلى مراحله ، ولكنها أيضاً الجوهر الأخلاقى الواعى لذاته (٢).

لقد كانت الأسرة تنطوى على العقلانية أى كلية ، لكنها لاتتضمن العقلانية

---

1. Ibid. pp. 416—423

1. Ibid; p 424

إلا في صورة وجدان هو الحب . أما الكلي المطلق فلابد أن يكون كليا من حيث الصـــورة والمضمون معاً ، ونحن نصل إلى الكلية المطلقة حين نصل إلى الدولة : فهي تسعى عن وعي إلى تحقيق غايات كلية وهي أيضاً على وعي بغاياتها. أي أنها تعرف ما تفعل ، أما الأسرة حين تتصرف تصرفا عاقلا تقوم بذلك عن طريق الغريزة وحدها .

وتنقسم الدولة إلى ثلاث مراحل هي .

أولا . الدستور أو النظام الداخلي للحكم . أي علاقة الأفراد بعضهم ببعض . وتنشأ العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها من مطالب الأفراد من ناحية ومطالب الدولة من ناحية أخـــرى . ولما كانت الدولة هي الوحدة التي تلغي الأسرة من الناحية المنطقية ، وتلغي أيضاً المجتمع المدني بما فيه من نقابات ، فإنها مع ذلك تحتفظ بها في جوفها . ولهذا السبب ترعى الدولة المجتمع المدني والأســرة والفرد ، وتعمـــل على تنمية رفاهيتهم ومصالحهم ، الأمر الذي يجعل المواطنين يشعرون بقيمة الدولة وفضلها .لأنها تقوم على صيانة حقوقهم وحرياتهم وترعى مصالحهم . ومن هنا تنشأ العاطفة السياسية والشعور بالولاء . فليست الوطنية عاطفة غوغاء وإنما هي الإيمان الراسخ للمواطنين بأن الدولة هي التي تجسد ذواتهم وحرياتهم (١) .

ثانيا . القانون الدولي . أو علاقة الدولة بالدول الأخرى . وهو ما يعني الاعتراف المتبادل بحقوق الدول بعضها ببعض ويؤدي ذلك بالتبعية إلى ظهور المعاهدات treaties . إلا أن مضمون هذه المعاهدات والاتفاقيات التي تبرمها

1. Stace, W.T; the Philosopy of Hegel, p. 428

الدول فيما بينها لا يدخل فى طبيعه القانون الدولى . والطابع الذى يميز العلاقات الدولية هو التبدل وعدم الاستقرار ، والتغير باستمرار مما يؤثر بدوره على شكل هذه المعاهدات. ويرى هيجل أن الحرب وحدها هى الوسيلة لحل المنازعات والخلافات التى تنشأ بين الدول (١) .

ثالثا . تاريخ العالم : يتكون تاريخ العالم من المراحل التى تجتازها الدول وشعوبها على مر العصور والأحقاب . فليس التاريخ مجرد مزيج من المصادفات ولكنه يعبر بحق عن تطـور الفكرة وتجسيدها فى التـاريخ أو ما يسمى بروح العالم . وهذه الروح هى المحكمة الأخيرة التى تحدد وتفصل وتحكم بين أمم العالم ، فليس هناك أى دولة أو محكمة عليا تتمتع بالصلاحية لاصدار أحكامها على الشعوب (٢) .

ويرى هيجل أن موضوع التاريخ هو الحياة البشرية فى إمتدادها الزمنى على الأرض . وما يحكم هذه الحياة من عوامل .ذلك لأن التاريخ لا يبدأ فى المراحل التى يكون فيها الإنسان متحداً مع الطبيعة . عاجزاً عن التعرف على ذاته . اذ لا بد أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيا بذاته حتى ولو ظل هذا الوعى معتما للغاية لفترات طويلة من التاريخ . وهذه العملية ليست موجودة فى النوع فحسب . بل فى الفرد أيضاً فالطفل يولد عندما لا يعود متحدا مع أمه . ويصبح ذاتاً بيولوجيـة منفصلة . وبالمثل . فإذا لم يقطع الحبل السرى الذى يربط الإنسان بالطبيعة . فلن يكون ثمة تاريخ . لأنه سوف يفتقر إلى الوعى

---

1) Ibid; p 436—437

1) Ibid; p 438

وبالتالي إلى الحرية . مع أن وجود الإنسان لا ينفصل عن حريته لأن ماهية العقل هي الحرية .

ومن ثم فان الدراسة الفلسفية للتاريخ إنما تعني دراسة التاريخ من خلال الفكر لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان . والفكر هو الخاصية الجوهرية التي تميز الإنسان عن الحيوان . وعلى ذلك فإذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها كلها مجرد أحداث. فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها . ذلك لأن تصورها سوف يكون عسيراً على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنها مظهر خارجي للتفكير (١).

والواقع أن تاريخ العالم يعبر عن المسار الذي تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها . أعني لن تكون حرة . ومن هنا فهو ليس الا تقدم الوعي بالحرية . وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية . وأول مرحلة يبدأ منها هيجل تتمثل في الحضارات الشرقية القديمة : الحضارة الهندية . والفارسية . والصينية . والفرعونية .. الخ . وتتميز هذه الحضارات - في رأي هيجل - بخاصية أساسية هي أن جميع المواطنين . في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيداً للحاكم . فهم جميعاً يعتمدون إعتماداً تاماً على الملك . أو الامبراطور . أو فرعون . وينفذون مشيئته . ولذلك كان الحاكم يفرد وحده بالإستقلال والحرية . ولكن حريته في الواقع لا تعني سوى الانسياق وراء أهوائه ونزواته . وإنفعالاته . ورغباته العارضة فهي ليست

---

(١) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، جـ١ ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهره ١٩٨٠ ، ص ٥٣ .

تعيناً لذاته . ومن هنا كان هذا الحاكم طاغية لا إنساناً حراً . أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد أن نطاق الحرية قد اتسع عما كان عليه عند الامم الشرقية .

فقد عرف اليونان والرومان أن البعض أحرار ولكن هذا البعض يقتصر على المواطن اليوناني أو الروماني أما المواطنون فى الامم الاخرى فقد كانوا ينظرون إليهم على أنهم « برابرة » و « همج » ولهذا إتخذوا من أسرى الحروب عبيداً وارقاء . لهذا فاننا نجد عمالقة الفكر الفلسفى اليونانى - أفلاطون وأرسطو - يقرون وجود نظام الرق لانهم لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر . أما الامم الجرمانية فقد كانت أول الامم التى تصل إلى الوعى بأن الإنسان بما هو إنسان حر وان الحرية تؤلف ماهية الروح (١) .

وعلى الرغم من أن الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكلى لا الفرد ومضمونه الأساسى هو تحقيق الوعى الذاتى للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله فان النظرة الاولى للتاريخ - فى رأى هيجل - تقنعنا أن أفعال الناس إنما تصدر عن حاجاتهم وإنفعالاتهم ومصالحهم الخاصة : وتقنعنا أيضاً أن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هى المنابع الوحيدة للسلوك .

وهكذا نجد هيجل يخبرنا أن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الانانية فهى أكبر منابع السلوك أثراً - يقول هيجل : « وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة إلى كل سلوك تاريخى وان تحقيق الفرد هو الذى ينبغى أن يحدث فى التاريخ » (٢).

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢) هربرت ماركيوز :العقل والثورة (هيجل) الترجمة العربية ،ص ٢٢٩

ثالثاً ـ الروح المطلق :

تناولنا فيما سبق الروح الذاتى ثم إنتقلنا إلى الروح الموضوعى على إعتبار أنهما يمثلان طرفين متناقضين فى مثلث فلسفة الروح فكل منهما يناقض الآخر . ولذلك فهما فى حاجة إلى وحدة تجمعها وتزيل ما بينهما من تناقض ومن هنا تنشأ ضرورة تجاوز الروح لذاتيتها المتناهية وموضوعيتها المتناهية وتصبح روحا مطلقة . وهو ما يعنى أن الروح المطلق هى الوحدة التى تحوى فى طياتها الجانبين الذاتى والموضوعى وتجمعها فى وحدة عينية . ففى هذه الوحدة يتلاشى التعارض بين الذات والموضوع . ومن ثم فالروح المطلق هى المرحلة التى تختتم بها رحلتها مروراً بالمنطق والطبيعة حتى تصل إلى أن تتعرف على ذاتها وتبلغ تحققها الكامل (١).

والواقع أن جوهر الروح المطلق هو إدراك المطلق ، ويتخذ إدراك المطلق ثلاث مراحل تشكل مثلثا على النحو التالى :

أ ــ الفن .

ب ــ الدين .

ج ــ الفلسفة .

وتعبر هذه الأطوار الثلاثة فى جملتها عن المطلق وتستهدف فى النهاية إدراك الحقيقة المطلقة . ومع ذلك تختلف هذه المراحل الثلاثة فيما بينها من خلال الصورة التى تتبدى فيها الحقيقة المطلقة أمام الوعى . فنجد مرحلة الفن هى أدنى مراحل الروح تعبر عن أدنى الصور وأقلها إكتمالا . ثم تنتقل إلى الدين وهى

---

1) Findly, J.N; Hegel-A Re-Examination, p. 38

المرحلة التى تعلو عن الفن فى التطور ، يليها المرحلة الثالثة والأخيرة وهى الفلسفة حيث تكتمل الصورة لادراك المطلق (١) . يقول هيجل : « يتم تدريجيا [illegible] بالمطلق ، كما يتحرك العقل من خلال المراحل الثلاث التى تبدأ من الفن إلى [illegible] ثم إلى الفلسفة فى نهاية المطاف (٢) » .

أ – الفن :

وهو الشكل المباشر والصورة الأولى التى يدرك فيها العقل المطلق ، أ[illegible] المرحلة التى يتجلى فيها المطلق فى الموضوعات الحسية الخارجية . وهذا التجلى من خلال العالم المحسوس هو الجمال ، وهو ما يعنى أن من طبيعة الجمال أن يكون حسيا أو هو شىء موجود يقع أمام الحس كالتمثال أو النغمات الموسيقية الجميلة ، وقد يكون تصويراً ذهنيا لموضوع حسى كما هو الشأن فى الشعور .

والواقع أن الوجود الحسى الخالص ليس جميلا ، بل العقل هو الذى يخلع عليه صفة الجمال حين يدرك تألق الفكرة من خلاله . فالجمال هو الفكرة حين يتم إدراكها فى إطار حسى وحين تدرك الحواس أكان فى الفن أم فى الطبيعة .

وعلى ذلك فان الصورة الحسية الأولى التى تظهر فيها الفكرة ، وهى أول صور الجمال ، هى الطبيعة. إذ أن الطبيعة هى الفكرة فى الآخر — أى أنها الفكرة مغمورة فى وسط خارجى حسى ، فان الطبيعة تكون بالتالى جميلة . ولكن ليس الجمال فى الطبيعة على درجة واحدة ، بل هناك درجات للجمال . وأولى درجات الجمال هو المادة الجامدة ، يليها النظام الشمسى ، ويتدرج الجمال إلى أن تصل [illegible]

---

(١) ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص٦٠٣.

1) Stumpf, Samuel E; A History of Philosophy from Socrates to Sartre, p. 339

الجمال الحقيقى الماثل فى الظواهر الطبيعية العضوية ، أعنى الحياة . ولهذا كانت صور الحياة فى النبات والحيوان جميلة . ومع ذلك ينبغى للموضوع الجميل أن يكون لا متناهيا وحرا إذا أراد أن يعبر بحق عن الفكرة (١) .

ويلخص لنا هيجل وجهة نظره فى دائرة الفن ، فيرى أن الفن هو الشىء الجميل حقا ، وهو لذلك يعلو على جمال الطبيعة بنفس القدر الذى تقل بها الطبيعة عن الروح ، لأن الفن هو خلق للروح .

ومما يأخذه النقاد على هيجل أنه قد نظر إلى جمال الطبيعة نظرة دنيا (٢) . إلا أن هيجل يرى أن وظيفة الفن هى محاكاة الطبيعة وليس غرس القيم والتعاليم الاخلاقية . ولما كان الفن محدد بذاته فهو غاية فى ذاته .

ولما كان الفن يتصف بالحرية واللاتناهى ، فان الفنان كثيراً ما يتخذ مادته من العصور الماضية ويفضل على نحو خاص مايسمى بالعصر البطولى . والمقصود بالعصر البطولى ذلك العصر الذى توجد فيه شخصيات عظيمة مستقلة . بحيث نجد هذه الشخصيات تتمتع بالحرية ، فكل ما يصدر عنها من أفعال ، إنما ينبع عن طبيعتها الخاصة ذاتها كما هو الحال فى أبطال « الالياذة » ، اخيل ، وأجاكس مثلا ، الذين يعملون وفق أرادتهم الذاتية .

بينما نجد شخصيات العصر الحاضر لا تتمتع بهذا الاستقلال ، بل هى مقيدة بقيود العادات الاجتماعية ، والقانون ، ومن ثم فهى ليست مادة مناسبة للفن . ولذلك يرى هيجل أن هذه القيود تشكل عقبة امام عبقرية الفنان .

---

1) Stace, W.T; The Philosophy of Hegel, p. 443
2) Ibid., p. 446.

ويؤكد هيجل على أن روح العمل الفني هي المطلق وهو يعني بذلك الفكر أو الكلي ، فلا نجد في العمل الفني أي شيء جزئي أو حادث لمرضى أو طارىء بطريقة مطلقة . فهذه الكلية والمصالح الأساسيه والعقلية للجنس البشري هي محور الحياة الإنسانية والقوة المحركة للروح : أي أن هذه المصالح الكلية والعقلية هي المصالح الضرورية في سير الجدل (١) .

وينقسم الفن عند هيجل إلى ثلاثة أقسام هي :

١ – المادة .

٢ – التوازن الكامل .

٣ – طغيان الروح على المادة .

ويمر تطور الفن بمراحله الثلاثة عن التطور العقلي أو المنطقي فإذا كان الفن القديم يتسم بالطابع الرمزي . وفي العصور الوسطى يكون فنا كلاسيكيا ، يصبح الفن في العصر الحديث فنا رومانتيكيا .

ولما كان الفن أساساً يرتبط بالشعوب . لذلك نجد الفن الرمزي عند قدماء المصريين والهنود ، بينما يكون كلاسيكيا عند اليونان . أما في أوربا فهو رومانتيكيا ، ومع ذلك لانعدم وجود هذه الصور الثلاثة للفن في العصر الحديث (٢) .

ويختتم هيجل حديثه عن الفن فيرى أن الفن يصل في النهاية إلى الدراما . ذلك لأنه إذا كان الشعر يعبر عن أعلى الفنون ، فتعد الدراما أعلى من الشعر .

---

1) Ibid., p. 449

2) Stace, W.T; The Philosophy of Hegel, p. 452

وبالتالى يعبر الشعر عن إنحلال الفن كله والإنتقال إلى مرحلة أعلى من مراحل الروح وهى مرحلة الدين .

ويؤكد هيجل مراراً بأن تطور الفن من خلال أنواعه الرئيسية الثلاثة ، وأيضا من خلال تقسيمات الفرعية الجزئية الخمسة هو تطور تفرضه طبيعة الفكرة الشاملة . أو هو تطور يتم إستنباطه منطقيا .

إلا أننا — فى رأى ستيس — نلاحظ أن الانتقال الذى تم من الفن الرمزى إلى الفن الكلاسيكى لم يكن إنتقالا موضوعيا ، ذلك لأن الفن فى أساسه يمثل وحدة المضمون والشكل ،إلا أنه فى مجال الفن الرمزى لانجده يمثل هذه الوحدة، وإنما يعبر عن علاقة خارجية بين المضمون والصورة . وهذه العلاقة تمثل إنفصالا بينهما وليس شيئاً واحداً . مما يجعل الاستنباط غير سليم . ومع ذلك فالروح البشرية هى التى تتغلب على هذا التناقض عن طريق لون آخر من الفنون وهو الفن الكلاسيكى الذى يلغى تناقض الفكرة القديمة . ومن هنا لم يبين لنا هيجل كيف تخرج الفكرة الجديدة من باطن الفكرة القديمه . وإنما نحن الذين نقوم بذلك . ومن ثم فهذا الانتقال لا يتسم بطابع الضرورة المنطقية .

وبالمثل سنلاحظ نفس الثغرة فى دائرة الروح المطلق كلها . بحيث نرى أن كل دين يطور تناقضات تحلها أديان أعلى . إلا أن هذه الانتقالات ، ذاتية وليست موضوعية . ولهذا فاننا لا نجد إنتقالا حقيقياً أصيلا من دائرة الفن إلى دائرة الدين (١) .

---

1) Ibid., p. 485

ب ـ الدين .

تتجلى الروح المطلق فى صوره الأولى فى الفن الذى تطور صوره إلى أن تصل إلى الفن الرومانتيكى الذى يكون غير كاف ومتناقضاً مع ذاته . ولما كانت الروح فى دائرة الفن تعد موضوعا من موضوعات الحس ، فينبغى لها أن تتجاوز هذه المرحلة لتصـــل إلى إدراك المطلق على أنه فكر خالص كما هو الحال فى مجال الفلسفة . إلا أن الانتقـال من الفن إلى الفلسفة لا يتم دفعة واحده بل هنـاك مرحلة وسطى تتخلص فيها الروح من طابعها الحسى إلى الدين (١) ؟

فمضمون الروح المطلق أو الفكر الذى يظهر فى دائرة الفن كإحدى موضوعات الحس ، ينتقل إلى الدائرة الوسطى وهى الدين ، فيكون جانباً منه حسيـا ، وفى جانب آخر عقلياً .

ويتبلور المعنى العــام للدين فى أنه عباره عن تجلى المطلق فى اطار الفكر التصورى ، ويشتمل الدين على ثلاث لحظات ضرورية هى :

١ ــ لحظة الكلية : (وهى التى تمثل الله ، أو العقل الكلى) .

٢ ــ لحظة الجزئية : حيث ينقسم العقل الكلى إلى الجزئية ، أى إلى عقول الأفراد المتناهية ، ويصبح العقل الكلى والعقـــل الجزئى منفصلين فيقف الله فى مواجهه العقل البشرى بوصفهما ضدين . وعلى ذلك فالعقل البشرى يدرك الله على أنه موضوع خاص به ، كما يدرك فى الوقت عينه إنفصاله ، واغترابه عن الله ، ويظهر هذا الاغتراب والابتعاد عن الله بوصفه خطيئة وبؤس .

٣ ــ لحظة الفردية : وتفضى هذه اللحظة عن ظهور عنصر العبـاده ، وهو

---

1) Ibid., p. 486

من العوامل الأساسية في كل دين . لأن الفردية هي عوده الجزئي إلى الكلي وإصلاح الانقسام الذي حدث ، وهو ما يعني أن العقل في دائره الدين يجتهد في إزالة هذا الابتعاد عن الله ، ويكافح لكي يرتبط ويتحد بالله ، ويتمثل هذا الجهد في العباده . وبعباره أخرى تعبر العباده عن مجهودات العقل البشرى في إلغاء التباعد بينه وبين الله والعمل على الاتحاد مع الله في هوية واحده .

فالعقل البشرى في نطاق : الفن والدين والفلسفة ، يتعـرف على ذاته بوصفه الحقيقة كلها وانه هو ذاته المطلق ، أي أنه وحـده الله والإنسان (١) . ومن هنا تتمثل الحقيقة القصوى عند هيجل في أن العقل يعد كوحده جدلية للاضداد (٢) .

ويرى هيجل أن الدين ينتقل من حالته الذاتية إلى الموضوعية من خلال الديانات المعروفة في العالم ، وأن المسيحية هي الديانة الوحيده التي تحقق الاتفاق بين الله والإنسان . أما في حالة الديانات الأخرى فتظهر اللحظات المنعزله كمراحل أساسية في فكرة الدين . وهذه المراحل لا تأتي إتفاقاً ، بل تتطور الفكره ذاتها من خلالها تطوراً جدلياً حتى تبلغ تحققها الكامل في المسيحية . أي أن الديانات الأخرى هي جوانب منعزلة من الحقيقة تتجمع في كل عيني واحد في الديانة المسيحية (٣) .

---

1) Ibid. pp. 388—489

2) Berki, R.N., Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's Political Philosophy, in Hegel's political philosophy-A Collection of New Essays; ed, BY Z. A. pelczynski Cambridge Uni. press, London; 1976, p. 200

3) Stace, W T; The philosophy of Hegel, p 490

ولما كان الدين يشكل مرحلة ضرورية فى التطـور الجدلى للروح ، فان وجوده لا يخضع للصدف أو وسيلة بشرية خالصة،وإنما هو عمل ضرورى من أعمال العقل فى العالم ، وهو تجل حقيقى وضرورى للمطلق .

ويمر الدين من خلال ثلاث مراحل كبرى هى :

الأولى : الديانة الطبيعية .

والثانية : ديانة الفردية الروحية .

أما الثالثة : الديانة المطلقة أو المسيحية .

ومما يلفت النظر حقا ويدعو للدهشة الغريبة أن هيجل يتجاهل تمـاما ان يفرد للدين الاسلامى مكانا معينا فى تخطيطه للديانات .

ويستعرض هيجل انواع الديانات التى عرفتها الانسانية عبر التاريخ فيشير الى أن أول هـذه الديانات هى الدين الطبيعى حيث لم تستطع فيها الروح أن تسيطر على الطبيعة ، الا أنه حالما يدرك المطلق على أنه الروح حتى يتجاوز دائرة الديانة الطبيعية .

والواقع أن ما يميز مرحلة الديانة الطبيعية ، انها تنظر الى الروح البشرى على انها لاتزال تحت سيطرة الطبيعة (١). كما تهدف جميع الديانات الى عبور الفجوة التى تباعد بين الله والانسان أو التوفيق والمصالحة بينهما . وحينما يتحقق ذلك ، أى عندما يتلاشى هـذا الانفصال ، يتضح الدين فى صورة فجة هى السحر أو مايسمى بالدين المباشر .

ويتناول هيجل صور الديانات القديمـة مثل الديانة الصينية ، والهندوسية

---

1) Ibid, p. 491

والبوذية ثم الزرادشية والسورية فالديانة المصرية القديمة . ثم ينتقل الكلام عن ديانة الفردية الروحية ، فيتحدث عن الديانة اليهودية وديانة الاغريق وأخيرا الديانة الرومانية أو ديانة المنفعة .

ويختتم هيجل دائرة الدين بتناوله الديانة المسيحية باعتبارها الديانة المطلقة التي يتحد مضمونها وهو الحق المطلق مع الفلسفة الهيجلية . ومع هذا الاتحاد في المضمون ، الا انهما مختلفان في الصورة . لأن الفلسفة تعرض هذا المضمون في صورة مطلقة وهي صورة الفكر الخالص .

ويقول هيجل بوضوح : « ان موضوع الدين هو نفسه موضوع الفلسفة ، بحيث ينظر الى الفلسفة من زاوية وظيفتها على انها ، طقوس ، عبادة ودين . فالدين والفلسفة متمثلان طالما يتعلق الامر بالوظيفة والمضمون ، ويتوقف الاختلاف بينهما على المنهج وصورة التعبير » (١) . أما المسيحية فهي تبرز المضمون نفسه بصورة حسية أو فكر حسي ، أعني على هيئة تمثل . ولذلك فان القول بان المسيحية تنطوي على الحقيقة المطلقة انما يعني بالضرورة انها دين الوحي أو الكشف، فهو الدين الذي يكشف فيه الاله عن نفسه تماماً على ماهو عليه.

ويرى هيجل أن البرهنة على حقيقة المسيحية لاينبغي أن تؤسس على المعجزات. فكل المحاولات التي تتصل بالمعجزة انما هي محاولات سطحية وساذجة، لأننا بذلك نعتمد على أمور وشواهد محسوسة تجعلنا نهبط بالحقيقة الروحية الى مرتبة أدنى من الروحية . ولكن البرهان الوحيد للروح هو شهادة الروح على نفسها ، التي تتجلى في صور كثيرة . فتظهر بين الناس على صورة واحدة هي الوجدان. أما في

---

1) Thulstrup, Niels Kierkegaard's Relation to Hegel p.78

الوعى المتحضر فان شهادة الروح ستصبح فكرا، أعنى انها ستصبح الفلسفة ذاتها .

والوقع أن المذهب الهيجلى كله ليس الا برهانا على هذه الحقيقة . ويرفض هيجل رد صور التثليث الى ديانات قديمة ، فكل هذه المحاولات سطحية ومنحلة فى نظره (١) .

ويلخص لنا هيجل اللحظات التى تمر فيها الفكرة الشاملة ، فيقرر ان الكلى الذى ينشطر فى الجزئى ، يعود مره ثانية ويتحد من جديد مع الكلى فى الفردى. وهذا الكلى فى معناه العام هو الفكره المنطقية التى تظهر فى التمثيل المسيحى على هيئة الله كما هو فى ذاته وقبل ان يبتدع العالم ، والخطوة الثانية هى أن يصبح الكلى جزئيا ، أعنى أن يخلق الله العالم أو الطبيعة بما فى ذلك الانسان باعتباره جزءا من الطبيعة . وأخيرا يعود الجزئى الى الكلى فى النهاية . وهذه الدوائر الثلاث هى الله كما هو فى ذاته ، والعالم، والكنيسة التى تتمثل فى : مملكة الاب ، ومملكة الابن، ومملكة الروح.

ويذهب هيجل الى أن الله فى ذاته هو فكرة أو فكرة شاملة. ولهذه الفكرة جوانب ثلاثة هى : الله بما هو كلى فهو الاب . والكلى حين يخرج الجزئى من ذاته ، أعنى أن الله الاب يخرج الله الابن . ويعود الجزئى الى الكلى، وبذلك يصبح الفردى ، أعنى أن الله هو الروح القدس . وتعبر هذه العوامل الثلاثة عن ثلاثة جوانب من الفكرة نفسها . وعلى الرغم من أن الفكرة تنطوى على لحظات ثلاث ، إلا أنها فكرة واحدة لا تنقسم ، لأن كل لحظة هى الفكرة كلها . ويتضح ذلك فى الديانة المسيحية فى عقيدة التثليث، والله واحد لا ينقسم ، ومع ذلك فهو

---

(١) ولترستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٦٩٥ .

ثلاثة أشخاص ، ولكن الابن والروح لا يختلفان عن الآب لأن كلا منهما ليس جانبا من الله ، لكنه الألوهية كلها ، وبالتالى فان القول بأن الله ثالوث يتضمن بالضرورة فى القول بأن الله روح ، لأن الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة هى بالضبط : الروح .

وإذا كانت مملكة الآب هى الفكرة المنطقية ، أو هى الله قبل أن يخلق العالم وكانت مملكة الابن هى الفكرة فى الآخـــر ، أعنى هى الطبيعة ، فان مملكة الروح باعتبارها اللحظة الثالثة هى وحدة اللحظتين السابقتين (١) .

جـ - الفلسفة .

لقد رأينا فى الدائرتين السابقتين ، أعنى دائرة الفن ودائرة الدين، أن الروح كانت موضوعية فى نطاق الفن، وأصبحت تمثلا ذاتيا فى مجال الدين ، فاننا هنا نجد الروح وقد تعرفت على نفسها فى دائرة الفلسفة . فالفلسفة هى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور الروح ، حيث تم للروح اجتياز الهوة التى تفصل بين الذات والموضوع ، وبهذا العبور يكتمل تطور الروح . فالروح المطلق قد انتقلت من دائرة الفكرة الخالصة ،أى دائرة المقولات إلى دائرة الوجود الفعلى. ومن ثم تكون الفلسفة هى الوجود الفعلى للفكرة (٢) . وهذه الذروة فى العملية الجدلية هى مقولة العقل النهائية ، التى يسميها هيجل بمقولة الفكرة المطلقة .

ولكن خلال الإنتقال الجدلى من مقولة الوجود إلى مقولة الفكرة المطلقة

---

(١) نفس المرجع ، ص ص٦٩٦ - ٧٠٠

(٢) المرجع السابق ، ص ٧٠٢ .

يظل هيجل داخل حدود العالم المجرد أو فى اطار العالم المنطقى (١) .

والواقع أن الفكرة المطلقة لا تظهر فى العالم منذ البداية فى صورة مكتملة ذلك لأن صورتها الكاملة انما توجد فى الفكرة الشاملة كما يمثلها المذهب الهيجلى . ومن هنا فان الفلسفة المطلقة لن تصل إلى غايتها دفعة واحدة . فكما حدث فى دائرتى الفن والدين تظهر اللحظات المنفصلة أولا . ومن ثم فان الفلسفة المكتملة هى التى ترى المطلق على أنه « الفكرة Idea » وأولى اللحظات وأعظمها تجريدا لمقولة الفكرة العليـــا هى مقولة الوجود الخالص . وأقدم فلسفة حقيقية هى الفلسفة الايلية التى رأت أن المطلق هو الوجود . ثم نجـــد أمامنا بعد ذلك هيراقليطس بمقولته الأعلى فى الصيرورة . . . الخ . ويتضح لنا أن هيجل يعنى بعبارة : « الحقيقة المطلقة فى صورة مطلقة » فلسفته هو الخاصة التى تتجمع فيها وتستوعب حقيقة جميـــع الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع حقيقة الأديان كلها فى المسيحية (٢) .

وبعبارة أخرى نجـــد فى الفلسفة وحدها يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، ذلك لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى نهايتها القصوى . وما المذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ الا حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر الحاسم ، أعنى أنها مراتب متفاوتة لفلسفة واحـــدة . وجود بارمنيدس وصيرورة هيراقليطس ائتلفا فى مذهب أرسطو ، والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف . وبوجه عام كانت الفلسفة اليونانية تتمثل فى دراسة المـــاهية ، فجاءت فلسفة

---

1) Peterfreund Sheldon p; Contemporary philosophy and its Origins p. 82

(٢) ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ٧٠٢

العصور الوسطى عبارة عن فلسفة الروح ،فألفت الفلسفة الحديثة بينهما فى وحدة عليا كانت الفلسفة الهيجلية نهايتها. وأكمل صورها ،حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ، ويجمع فى مركب أعلى وأخير بين الأضداد التى صادفها فى تطوره حين كان وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد .

وهكذا فان الفلسفة الأخيرة تمثل ثمرة جميع الفلسفات السابقة ، ويجب أن تحوى مبادىء هذه الفلسفات جميعاً . فهى « الكل » حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها لحظات فى تيار التطور (١) .

وإذا تصورنا الفلسفة المطلقة على أنها معرفة المطلق ، فذلك لا يعنى بوصفه موضوعا جميلا ، كما هو الحال فى الفن ،ولا على أنه تمثل كما هو الحال فى الدين، بل كما هو الحال فى حقيقة أمره ،أعنى على الفكر ، أو بدقة أكثر على أنه الفكرة. فالفلسفة هى معرفة الفكرة ذاتها لأن ما يعرف هو الفكرة ، وما يعرف ، أعنى العقل الفلسفة ، قد انفصل الآن عن الحسى . فهو فكر خالص أو هو الفكرة . ومن هنا أصبحت الفكرة ذاتاً وموضوعاً ،فى آن واحد معاً . فالذات والموضوع الآن متحدان ، أعنى اننا وصلنا إلى التوفيق المطلق بينهما - وما دامت الفكرة الآن قد اتخذت من نفسها موضوعا لها . فهى ترى على ما هى عليه :أعنى بوصفها وعيا ذاتيا أو فكرة مطلقة .

ويختتم هيجل مذهبه بدائرة الروح المطلق ، فهى تبدو وكأنها فصل الخطاب والنتيجة الأخيرة والنهائية لكل تطور ، إلا أنها فى ضوء المبادىء الهيجلية ، تمثل الأساس المطلق أو هى البداية مطلقا . وهكذا تكون نهاية الفلسفة هى بدايتها

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ص ٢٧٥-٢٧٦ .

أيضاً ، ولعل ذلك ما كان يقصـــده هيجل بقوله أن الفلسفة دائرة مغلقة تدور حول نفسها . فنحن هنا في نهاية مذهب الفلسفة نصل إلى الفلسفة ذاتها . وإذا ما تساءلنا : ماهي تلك الفلسفة التي وصلنا إليها ؟ لكان الجواب الوحيد الممكن هو أن نبدأ من جديد من بداية المنطق . وهكذا نمضي في طريقنا حتى نصل إلى النهاية ، وإذا أردنا تفسير هذه النهاية فان علينا أن نعود من جديد إلى البداية ، وتلك هي الدائرة المغلقة للفلسفة ، فالمنطق الذي بدأنا منه يدرس الفكرة ، ونحن هاهنا في نهاية فلسفة الروح نصل كذلك إلى : الفكرة : الفكرة على نحو ماتحققت الآن بالفعل أو كما هي موجودة في العقل الفلسفي . وبالتالي يكتمل مسار العالم ، فالفكرة الخالدة ، في تحققها الكامل لماهيتها تشرع في العمل على نحو أبدي ، وتستمتع بذاتها بوصفها العقل المطلق (١).

ومن ثم كانت الفلسفة الهيجلية من أكبر الفلسفات من الناحية الشمـــولية الفلسفية ، ففيها ترتفع المعرفة إلى أقصى ذراها عظمة حيث أنها لا تقتصر نظرها على : الوجود الإنساني من الخارج ، لكنها تضم هذا الوجود الإنساني داخلها وتذيبه في نفسها : بمعنى أن العقـل يوضع نفسه ، ويغترب عن ذاته ، ويستعيد نفسه على الدوام ، محققاً ذاته من خلال تاريخه هو نفسه (٢) .

---

(١) ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، الترجمة العربية ، ص ص ٧٠٣ - ٧٠٤
(٢) جان بول سارتر : نقد العقل الجدلي ، ترجمة عبـد المنعم الحفني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ١٦ .

تعقيب ومناقشة .

مما سبق يتضح لنا كيف كان إيمان « هيجـــل » بوجود وحدة بين الفكر والوجود ، الأمر الذى جعله يكرس كل إهتمامه فى وضع جميع أفكاره وتصوراته داخل بناء كلى و حـــد يشمل الوجود بأسره ، مؤكداً بذلك معقولية الواقع وشفافية الوجود الخـارجى شفافية عقلية كاملة أمام الفكر .

ولقد اعتمد هيجـــل إعتماداً تاماً فى نسقه الفلسفى على الجدل وحركته الثلاثية التى تبدأ من الفكـره مروراً بالنقيض ومنتهية بالمركب الذى يوحـدهما معا . ومن هنا جـاء تقسيم هيجـل لمذهبه إلى ثلاثة أقسام هى : المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ، من منظوره الجـدلى ، محاولا اضفاء طابع الضرورة المنطقية الصـارمة على جوانب فلسفته .

وإذا كان المنطق يمثل الضلع الأول فى المثلث الجدلى الهيجلى أو هو الفكره Thesis التى تدرس العقـــل المجرد الخالص ، وكانت فلسفة الطبيعة ضلعه الثانى أو هى النقيض Antithesis ، وتتناول العقـــل بعد أن تخـارج واغترب فى الطبيعة ، فاننا نجد فلسفة الروح تشكل الضلع الثالث أو هى المركب synthesis أى أنهـا وحـدة الفـكر والطبيعـة التى تعالج العقـــل حينما يعود لذاته .

والواقع أنه على الرغم مما يتصف به المنهج الجدلى الهيجلى بالدقـة ، إلا أننا نلمس بعض المـآخذ فى هذا المنهج على النحو التالى :

١ — أن الجدل ثلاثى الحـركات ففلسفة هيجل كلها ذات أقسـام ثلاثة وكل قسم ينقسم بدوره إلى أقسام ثلاثة . وهـذا يدعونا إلى مناقشة نسقة هنا متسـائلين لماذا كان ثلاثى الخطـوات هل كان بسبب دينى (فكرة الثالوث) أم

لسبب آخر .

٢ — ثم نحن نرى أنه ليس من اللازم أن ينقسم كل شيء إلى ثلاثة أقسام . ان هذا فى الواقع تقسيم تعسفى .

٣ — الغموض وعـــدم التحدد والمثالية المندمجة فى الواقعية أو الفكر المتغلغل فى الواقع جعل فلسفة هيجل من أصعب الفلسفات على الاطلاق وأصعبها إستيعابا وفهما .

٤ — أن ثمة صعوبات كثيرة ترتبط باستخدام هيجل التناقض ، ذلك أنه وفقا للمذهب ـ التناقض يتغلغل فى جميـــع أفكارنا وتصوراتنا . حتى بالنسبة لما يبدو أنه واضح بذاته ، وأن التناقض ينفذ أيضـاً فى جميع الأشياء الماثلة فى العالم ، وهذا التناقض هو النفس المحركة للمنهج العلمى وهو القوة الدافعة وراء كل تغير ، وانه العلة التى تجعل الأفكار والمعانى والموضوعات تنحل وإلى أن تضع نفسها جانباً ، ويستمر التناقض أيضا فى النتائج المعقولة التى تتولد عن هذا الانحلال . ولكن يبدو أن من الصعب الاحتمال بهذه المذاهب ذلك لان التناقض ، وفقاً لمعظم المفكرين المنطقيين ، ان هو الا القول الذى يلغى ذاته ، وان المرء بعد أن يضع تقريراً فى المقدمة ، يقوم بعدئذ باسترجاعه فى نفس اللحظة ، ومن ثم فهو لا يقول شيئاً فى الواقع .. عـــلاوة على ذلك ، يبدو أنه من الأمور الصعبة علينا أن نعتقد بأن التناقضات تغزو باستمرار معظم أفكارنا ومقولاتنا المألوفة (1) .

٥ — أنه من الصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق الوصف على مثلثات هيجل

1) Findlay J.N., Hegel - A Re-Examination p. 76

العملية . فنحن نجده فى فلسفة الروح ،مثلا ، يسوق المثلث الآتى : الفن،الدين، الفلسفة . ويقول أن الفن هو (الفكرة) ، والدين هو (النقيض)، والفلسفة هى (المركب) . ولكنه من أصعب الأمـور علينا أن نفهم المعنى الذى يكون فيه الدين ضدا للفن ، كما أنه من المستحيل تماما أن نتبين كيف يربط الفن بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع أو كيف يمكن النظر إلى الدين بوصفه فصلا ، وغير ذلك كثير ، ولعل فى هذا ما يوضح أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلى فى اتساق مطلق فى جميـع الحالات ، وهذا بطبيعة الحال نقيضه فى مذهبه (١) .

٦ — يستخدم هيجل كثيراً من المصطلحات مثل: الفكرة الشاملة والأخلاقية بمعادن مزدوجة ، وقد تختلف أحيـاناً عن معناها الحقيقى بل وقد تبدو فى موضوعات متباينة تماما ، ولعل هذا هو أحد الأسباب التى تجعل من قراءة هيجل أمراً عويصاً .

٧ — لقد لجأ هيجل الى استخدام عدد وفير من المصطلحات للايحاء بالحركة المنطقية الضرورية فى اتجاه محدد ، حينما لاتكون حركة الفكر فى ذلك الإتجاه ضرورية ضرورة منطقية (٢) .

I) Stace W T; the Philosophy of Hegel p. 97

2) Finlay J N; Hegel - A Re-Examination p. 353

الفصل الرابع

أسس الفلسفة العينية عند كيركجارد

أسس الفلسفة العينية عند كيركجارد

تمهيد :

أولا : مصادر الفلسفة العينية عند كيركجارد :

١ — حياته وشخصيته

٢ — انتشار الفلسفة المثالية الهيجلية

٣ طغيان التقدم العلمى والتكنولوجى

٤ — سيطرة الكنيسة

٥ — فقدان الانسان لحريته

ثانيا : خصائص الفلسفة العينية عند كيركجارد

ثالثا : أهم قضايا الفلسفة العينية الكيركجاردية :

أ — اختيار الذات

ب — المفارقة المطلقة

جـ — مدارج الحياة :

١ — المدرج الحسى

٢ المدرج الأخلاقى

٣ المدرج الدينى

رابعا — تعقيب ومناقشة

الفلسفة العينية عند « كيركجارد »

تمهيد :

تعتبر الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية فى حياتنا المعاصرة ، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة الانسانية خلال الحربين العالميتين ، ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية الى حد كبير ، ومما عمل على زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها فى عالمنا المعاصر تلك الأحداث المروعة والمفجعة التى حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية . فقد شاهد العالم حربين عالميتين عملت على انهاك قواه وبعثرة موارده وطاقاته ، وقضت على آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق ، ذلك لأن هذه الحروب وما جرته من بلايا لاتوصف ، وما خلفته من ضحايا وكوارث أصابت البشرية كلها بالدمار والخراب ، وجو الخوف والرعب والفزع والقلق الذى خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الانسان خلال عدة أعوام تعد من أحلك الأعوام التى عرفتها البشرية على الاطلاق .

فكان من نتيجة ذلك كله أن اتجه الفكر الانسانى الى رفض النظر المجرد والأنساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر الى الانسان نفسه الى مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة وحالة البؤس والضياع التى تهدد وجوده ومصيره .

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الاغراق فى العقلية ، كما هو الشأن عند هيجل الذى يرد الوجود الى الماهية المجردة فيتغاضى بذلك عن كل مافيه من ذاتية وفردية ، فهى لاميتافيزيقية ، تنكر أن يكون

الوجود عين الماهية ، وتنفر من المذهب وتقتصر على تفسير الظواهر النفسية(١). ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات اثارة الفكر فى السنوات الأخيرة ، بوصفها مذهب يتصل اتصالا وثيقا بالنزعة الانسانية الطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامى اليومى للوجود(٢) .

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الانسانى خاصيته الفرديه التى لا نصل اليها بواسطة العقل ، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة ، لأن هـذه تحجب عنا وجودنا، وأرتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه ، وينكشف الينا فيها مباشرة ، ومثل هـذا الاقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل . ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانسانى خلال المشاعر المؤلمة التعسة (٣) . يقول كيركجارد : « ان الوجود البشرى هو فى جوهره عذاب دينى على نحو خاص » (٤) .

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية ؟ الواقع أن معظم من يستخدم كلمة Existentialism ، قد يختلط عليه الأمر . يقول سارتر : « لم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية، فالوجودية مبحث، وبوصفها مبحثا لا يمكن أن تحددها (٥) ومما يزيد المسألة تعقيدا، أنه توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة،

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٤٣٩ .

(٢) هنترميد : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ،ص٤٠٦

(٣) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ١٢٦

4) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, vrin, Paris; 1949, p 357

(٥) جان بول سارتر : نقد العقل الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ١٤

يعتنقها صنفان من الوجوديين ، فهنــاك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم مارسيل وياسبرز،وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم هيدجروالوجوديون الفرنسيون ومنهم سارتر .

والوجوديون على وجه العموم ،مسيحيون كانو أم ملحدون ، يؤمنون جميعا بأن الوجود يسبق الماهية ، أو أن الذاتية تبدأ أولا.والمقصود أن الوجود سابق على الماهيــة ، هو أن الانسان يوجد أولا ثم يتعرف على ذاته ، ويتصل بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده وتعينه ، فاذا لم يكن للانسان في مستهل حياته صفات محددة ، فذلك لانه قد بدأ من الصفر ، بدأ ولم يكن شيئا . وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون ســوى ماقدره لنفسه . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون مايريد أن يكون بعد القفزة التي يقفزها الى الوجود . فالانسان ليس سوى مايصنعه هو بذاته . وهذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية (١) .

ولكن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشيء ، وبين أن يوجــد . فالحجر قد يكون ، ولــكنه لايوجد . ذلك لأن الحجر لايوجد الا خارج العمل الذهني الذي يجعله موجودا ويمنحه صفة الوجود.فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة ، ولــكنه فعل وعمل. انه الانتقال نفســه من الامــكان الى الفعل ، أي الانتقال من حالة سابقة الى حالة جــديدة كانت في عالم الامكان قبل ان تحقق وجودها الفعلي . فالانســان موجود لانه في حالة انتقال دائم من الامكان الى الفعل

---

(١) سارتر : الوجودية مذهب انساني ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت ، لبنان ١٩٧٨ ، ص ٤٥ .

ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجود، بل هو كائن لأنه يفقد القوة على الانتقال من الامكان الى الفعل الا بفضـل الذهن الانساني. فنحن ننسب الوجود الى الأشياء، ولكن الواقع أن الأشياء لاتوجد الا بفضلنا. ان ادراكنا لهذه الأشياء هو الذى يضعها عند عتبة الوجود الحقيقى، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره .

وعلى ذلك فالكائن الموجود الذى يختـار مصيره بارادته وبملء حريته دون ضغط أو اكراه، هو الكائن الذى تتمثل فيه صفـة الوجود الحقيقية . الا أن الانسان حينما يختار فانه لايختار أو يفاضل بين هذا الشيء أو ذاك بل يختـار ذاته هو، فهو اختيار الذات لذاتها لـكى تحقق امكانياتهـا ووجودها. يقول جان فال : « الوجود هو الاختيار، وهو يتمثل فى اختيـار الذات »[1] . ولا يعنى ذلك أن نختار حالة وجودية خاصة ثم نتوقف عن فعل الاختيار : فاذا قمنا بذلك فقد انتفت عنا صفة الوجود وأصبحت لنا خاصية المتقنع الساكن الميت، وفقدنا بالتالى وجودنا . يقول كيركجارد : « ليس المهم هو أن يختار الانسان وانما المهم هـو أن يفعل مايختاره، وهكذا يختار ذاته . فالشعور والارادة متوحدان من الناحية الداخلية، فان نمتلك ذاتا هو ان نكون ذاتا، وهذا ماتتطلبه منا الأبدية »[2] .

لكن علينا أن نسأل هنا ماهو الباعث على الاختيار ؟ ولمـاذا نقوم بفعل الاختيار ؟ يرى الوجوديون أن الانسان يضطر الى الاختيار لأنه لابد أن يفعل،

1) Wahl, J; La Pensée de L'Existence, Flammarion, Paris; 1951, p. 57

2) Wahl, J; Etudes Keirkegaardiennes, p. 261

اذ الفعل هو معنى الوجود ، وبغيره لايوجد الفرد ، ولكى يفعل فانه لابد أن يختار . ولما كان الاختيار يستلزم وجود الامكانيات ، فالاختيار هو اختيار بين امكانات . لكن الانسان حينما يختار لايستطيع أن يختار كل أوجه الامكانيات العديدة الموضوعة أمامه ، بل لابد أن يقتصر على اختيار واحد منها أو اكثر . ففي هذا الاختيار يجازف الانسان باختيار هذا الوجه أو ذاك . ومن هنا نجد أن الاختيار يقتضى المخاطرة ، تلك المخاطرة التى تفضى بدورها الى القلق ، القلق على الامكانيات عامة ، والقلق ، من ، الوجه الذى وقع عليه اختيار الانسان ، فهذا القلق ، من ، وقلق ، على ، وهذا القلق شبيه بالدوار الذى يصيب المرء حينما ينظر فى هاوية : فمن يوجه بصره الى هاوية يأخذه الدوار . لكن العلة ليست فى الهاوية بقدرما هى فى البصر ، والا فلماذا ينظر فى الهاوية ؟ ولهذا فان الشعور بالقلق شعور مشترك مزدوج متضاد: فهو نفور عاطف، وهو عطف نافر ، ينجذب اليه الانسان وهو ينفر منه ، وينفر منه حين ينجذب اليه ، (١) .

وتؤكد الوجودية على المسئولية الفردية الكاملة .. ولا يمكننا أن نتحلل من المسئولية ، ذلك لأن الاختيار هو اختيارنا وهو اختيارنا وحدنا .

والواقع أن الوجودية تؤمن بأن للانسان حرية — حرية كاملة ، بل حرية مسئولة . وترى أن الانسان لايكون انسانا حقيقيا ، الا اذا كان شاعرا بهذه المسئولية الكاملة ، وبكل ماتتضمنه من نتائج . ويعترف الفيلسوف الوجودى بأن التحقيق الكامل لهذه الحرية ، والشعور بمسئوليتنا الكاملة عن كل اختيار تقوم

---

(١) عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ص ٢٣ — ٢٤ .

به ، يبعث فى نفوس الكثيرين ضيقا وقلقا شديدين . غير أن الشخص الأصيل لا يستطيع الهروب من هـذا « القلق الأخلاقى » ، وترى الوجودية أن العلاج لهذه الحالة التى يعيشها الانسان انما تتمثل فى أن يعيش مع القلق ، وليس فى البحث عن وسائل القضاء عليه . ذلك لأن القلق يصبح أمرا لا مفر منه ، حالما ندرك نتائج اختيارنا ادراكا تاما . فالقلق هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له معناه وأهميته ، ولا يقتصر القلق على الاختيار الأخلاقى فحسب ذلك لأن كل اختيار جزء من تاريخنا وماهيتنا الدائمة (١) . يقول كيركجارد « حينما يختار الانسان ذاته بصورة مجردة فانه لا يختارها من الناحية الأخلاقية بل انه يختار ذاته من الناحية الأخلاقية عندما ينفذ كليه الى ذاته لدرجة أن كل حركة تكون مصحوبة بالشعور بمسئولية عن ذاته »(٢) .

أولا — مصادر الفلسفة العملية عند كيركجارد

لقد ساهمت مجموعة من العوامل والأسباب فى تشكيل الفكر الوجودى عند كيركجارد ، نجملها فى أهم النقاط التالية :

(١) حياته وشخصيته

ولد « سورين كيركجارد » بمدينة كوبنهاجن بالدانمارك فى الخامس من

---

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ، ص ٤١٠

2) Kierkegaard, S; Either/Or, Oxford University Press, Vol. 2, London; 1946, p. 208.

مايو ١٨١٣ (*) من أب في السادسة والخمسين وأم في الخامسة والأربعين وكان

(*) مؤلفاته :

لقد ألف «سورين» كيركجارد مؤلفات كثيرة ، أثرى بها الحقل الفلسفي - على الرغم من وفاته في سن مبكرة ولم يتجـــاوز الحادية والأربعين - عبرت بصدق عن عبقرية أدبية وفلسفية ، كما تمثل اسهاما عظيما في مجال المعرفة الانسانية والفكر الوجودي المعاصر ، ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

١ - اما / او : نتفة من الحياة عام ١٨٤٣

Either/Or : A Fragment of Life

٢ - الخوف والرعدة عام ١٨٤٣ Fear and Trembling

٣ - التكرار: مقال في علم النفس التجريبي عام ١٨٤٣

Repitition : An Essay in Experimental Psychology

٤ - تصور الارتعاد عام ١٨٤٤ The Concept of Dread

٥ - نتف فلسفية أو نتفة فلسفية عام ١٨٤٤

Philosophical Fragments or Fragment of Philosophy

٦ - مدارج الحياة عام ١٨٤٥ Stages on Life's way

٧ - حاشية غير علمية عام ١٩٤٦

Cncoluding Unscientific Postscript

٨ - المرض حتى الموت عام ١٨٤٨ The Sickness Unto Death

٩ - التمرس بالمسيحية عام ١٨٥٠ Training in Christianity

والواقع أن هذه المؤلفات تعتبر من أهم الأعمال الرئيسية لكيركجارد ، وعلى الرغم من أهمية أعماله الأخرى وشعبية بعضها ، الا أنه بصدد فهم موقفه

مولده فى وقت انقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالى الذى حدث فى كوبنهاجن مسقط رأسه . وكان الده يشعر بذنب دفين فى أعماقه أثر تطاوله ذات مرة على الله ، مما جعل الآب يعتقد بأن عقابا سينزل بثروته لا محالة ، لكن بعد أن أفلتت ثروته من الافلاس ظن أن عقابا ما سينال من أبنه « سورين » .

لقد تمهد الاب بتربية « سورين » وتثقيفه ثقافة دينية خاصة قوية على طريقة المسيحية البروتستانتية التى تتسم بالطابع الدرامى العنيف ، وتنظر إلى الخطيئة على أنها حملا ثقيلا مروعا . ولقد أفصح الاب لابنه — وهو ما زال صبيا عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التى تحتم على « سورين » أن يحملها والتى تتلخص فى أنه لابد أن يناله العقاب على ما اقترفه والده فى حق الله ،وهو ما يعنى أن يعاقب الابن على جريمة أبيه . وهكذا قدر على « سورين » وهو ما زال طفلا صغيراً أن يعيش فى جو كئيب وأن يتحمل وزر أبيه مما كان له أبلغ الأثر على حياته وفكره ، بحيث اتسمت كل مؤلفاته وانتاجه بطابع الكآبة والجدل والخيال [1] . وكان « سورين » سوداويا مرهف الحس منطويا على نفسه شديد التدين ، فلقد ورث عن أبيه الملامح العميقة التى صبغت شخصيته ومزاجه

والوقوف على أهم افكاره اللاهوتية والفلسفية ، ينبغى علينا أن ننظر اليها من خلال كتاباته سالفة الذكر (انظر :

Taylor, Mack C; Journeys to Selfhood : Hegel & Kierkegaard, Uni. of Clifornia Press, U.S.A 1980, p. 16.

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ، ص٣٥ .

السوداوى والذكاء الجدلى الناقد والخيال الخصب (1) .

وفى مرحلة المراهقة والشباب حاول كير كجارد أن يتحرر من الطابع الخيالى الكئيب الذى ورثه عن أبيه ، فخرج على الحياة الروحية ، وانطلق بكل قواه إلى نقيضها : على حياة اللهو والشهوات والملذات ، وأهمل دراسته ، واتخذ من « دون جوان » مثله الأعلى .

وكان كير كجارد يستهدف من اقباله على الملذات وانغماسه فى الشهوات أن يتخلص من كآبته وقلقه ، ولكنه باتجاهه نحو الحياة الحسية بكل ما فيها من متع حسية لم يتخلص من هذه الكآبة ، بل زادته كآبة وقلقا ومن ثم آثر « سورين » أن ينتقل من حياة اللهو والشهوات التى يمثلها المدرج الحسى المادى إلى المدرج الأخلاقى على أمل أن يجد فيه علاجا لحالته . ويتضح لكير كجارد أن الأخلاق ضرورية لاغنى لأنها تتيح لنا معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة . وليست الأخلاق عند كير كجارد هى اطاعة القواعد الأخلاقية لذاتها ! . ومن ثم فلكى نفهم الأخلاق يجب أن ننظر اليها من خلال تطبيق « منهج ذاتى » . والقانون الأخلاقى عنده يتسم بالاطلاق لا بالنسبية ، فنحن قد لا نكترس بالقانون الأخلاقى أو قد لا نطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل ما يخالف هذا القانون . أننا نشعر بأن الخطيئة هى الخطيئة حتى إذا أنكرناها ، وإذا كان كير كجارد يرى أن الأخلاق مطلقة وليست نسبية فذلك لأنها راسخة فى الانسان بل وتعد من طبيعته الحقة ، اذ الذات الانسانية ذات

1) Brandt, F., Sören Kierkegaard : His Life and his Work, Translated by Det Danske Selskab, Printed in Denmark-Copenhagen; 1963, p. 9.

أخلاقية Ethical Self في صميمها .

ومما لا شك فيه أن الأخلاق بتعميقها الوعي الانساني بالصراع الأخلاقي يمكن أن تمهد الطريق للخلاص Salvation ، لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص / أن المعاناه هي التي تدفع الشاب الى طلب الدين ، فالوجود أصبح لا يعني شيئاً بالمرة بالنسبة اليه ، ومن ثم نجده يتساءل : من أنا ؟ وكيف أتيت الى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشارتي ؟ واذا كنت منقادا لأن أشارك العالم فأين المرشد لي ؟ واذا لم يكن ثمة مرشد فأين يجب أن أدع شكواي ؟ هل أنا مذنب أم غير مذنب ؟ أن الحل لا يأتي اليه في ضوء الإيمان بالله وحسب ، ذلك الايمان الذي يأتي للانسان حينما يتوقف عن استخدام عقله (١). يقول كيركجارد : « أن السبيل الوحيد الذي يتيح للانسان أن يتخلص من التمزق واليأس والقلق الذي يكتنف حياته ، انما يتم باللجوء الى الإيمان ، فالايمان هو ملاذنا ومأوانا مما نكابده ونعانيه . . والايمان عند كيركجارد جدلي الطابع ، فهو ايمان بالمفارقة التي تقوم على العاطفة وتتجاوز حدود العقل » ، ان الانسان يتخلى عن فهمه ويتنازل عن عقله لكي يؤمن بما هو ضد العقل » (٢) .

وحينما يفقد المرء العالم ، ويفقد سعادته الحسية ، ثم حين يسمو بحريته فوق الامتثال والرضوخ للموضوعات والنتائج المتناهية . . اذا فعل ذلك فان كل ما ذهب عنه وضاع منه سيعود اليه مضاعفا . وها هنا يكون كيركجارد قد

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص٣٨

2) Kierkegaard, S; Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson & W. Lowrie, Princeton, University Press, London; 1950, p. 500.

دخل محراب المدرج الثالث والأخير من مدارج الحياة وهو المدرج الديني. ولقد حدث له ذلك حين دهمته لحظات وجد صوفي في التاسع عشر من مايو عام ١٨٣٨.

وعندما توفي والده في التاسع من أغسطس عام ١٨٣٨، فسّر كيركجارد موت أبيه بقوله: «لقد توفي أبي قبل أن يتم العقاب حيالي، وذلك حتى أتحمل وحدي العقاب» .. لقد توفي الأب فداء لابنه، وقبل أن يواجه المحكمة الالهية . قبل أن يستوفي العقاب، حتى لاينسى الابن رسالته، ويفي بالتزامه نحو أبيه وربه .

وقد استأنف كيركجارد دراساته اللاهوتية بعد أن انقطع عنها مدة طويلة واستطاع في الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ أن يجتاز الامتحان ويحصل على شهادة علم اللاهوت التي تؤهله لأن يكون راعيا دينيا .

وكان كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١، واختار كلية اللاهوت تحقيقا لرغبة أبيه، ألا أنه قد اهتم بجانب دراسة اللاهوت بدراسة التاريخ والأدب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة قرابة عشر سنوات (١) .

لقد تركت حادثة خطبته «لريجينا اولسن Regine Olsen» وجيه المفعم لها بصماتها القوية على فكره وفلسفته، فبعد أن تمت خطبته لها، انتابته الهواجس والوساوس، فهل يحق له وهو انسان مكتئب يحمل سراً كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة؟ كما أن هذا الزواج لا يتفق مع رسالته الدينية التي تستوجب تفرغه تماما . ومن ثم كان عليه أن يفسخ خطبته مضحيا

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد، ص٣٩

« بريجينا » مثلما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فامره بذبح أبنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيده وبالفعل امده الله بكبش ليقدمه قربانا بدلا عن ابنه ، فتضاعفت سعادة ابراهيم وكذلك الحالة فى قصة ايوب حينما امتحنه الله فى ثروته وصحته ، فلما امتثل ايوب لارادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده .

وعندما توترت العلاقات بينه وبين ريجينا ،نوقشت الرسالة التى وضعها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدانماركية على خلاف رسائل معاصريه المحررة باللاتينية . وقد غادر الدانمارك بعد فسخ الخطبة وتوجه الى برلين حيث تابع محاضرات « شيلنج » فى الجامعة ،واليأس والقلق والالم يغمره ، فيجد فى الانكباب على العمل وسيلة للهروب من حزنه وكآبته ، ويزرع فى نفسه آمالا عجيبة . . أنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف ، ويسمى كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم « التكرار » وقد وضع كتيب عنه يحمل هذا الاسم ظهر فى السابع من اكتوبر عام ١٨٤٣ أثر عودته من المانيا ، كما ظهر فى نفس العام كتاب آخر له يتعرض لنفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » ويتناول كيركجارد فى هذين المؤلفين لمعنى هذه التجربة ومدى امكانها فى ضوء تمزقه بين حبه لريجنيا وتمسكه برسالته الالهية ، ثم علم بنبأ زواج ريجنيا من معلمها « فريس شليجل » « F. Schlegel » ، فثارت ثورته ضد المرأة عامة ووصفها بانها لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى . وهكذا ينقلب التكرار عنده الى تكرار روحى « وبالتالى يدرك أنه كان مخطئا عندما ظن أن ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية يستعيد بها الانسان ذاته الممزقة . ويعبر كيركجارد فى هذه الحالة عما يشعر

به من تكرار بقوله : أنا أكون نفسي مرة ثانية ، هذه النفس التي لا يمكن لأي فرد آخر أن ينحني ليلتقطها لو رقدت في الطريق ، أنا أملكها مرة أخرى ، وقد التأم الشق الذي كان في وجودي . . أليس هناك تكرار اذن ؟ ألم أسترجع الكل مضاعفاً ؟ ألم أسترجع نفسي ثانية بطريقة يجب على فيها أن أشعر بالمعنى مضاعفاً (١) .

ومن هنا نستطيع أن نتبين كيف أن التكرار عند كيركجارد يعبر عن تجربته الذاتية التي عاناها في حبه لريجينا وخطبته لها ثم فسخه لهذه الخطبة ويلاحظ أن كلمة « تكرار » « Repetition » هي الترجمة الانجليزية للكلمة الدانماركية Gentagelsen ، التي تعني في اشتقاقها اللغوي « الأخذ مرة ثانية » ، بحيث نجد أنفسنا أمام شيء ما قد افتقدناه ثم لا نلبث أن نأخذه مرة ثانية أو نسترجعه ، وهذا الشيء الذي نأخذه مرة ثانية هو أنفسنا وليس شيئاً آخر . والانسان — على حد قول كيركجارد — لا يستطيع أن يحقق هذا التكرار الا بفضل الدين ، ولعل هذا هو ما يقصده كيركجارد من قوله أن الابدية هي التكرار الحق « Eternity is the true Repetition » (٢) .

ومن ثم يمكننا أن نلمس مما تقدم الظروف التي واكبت حياة كيركجارد والتي تتمثل في سر أبيه ونوع تربيته له ، وأيضاً خطبته لريجينا وفسخ خطوبته منها ، وقد أثرت أبلغ الأثر على عقلية كيركجارد ولعبت دوراً هاماً وحيوياً في تكوين شخصيته وتشكيل فلسفته . فكانت أفكاره وفلسفته ترجمة صادقة

1) Croxall, T. H; Kierkegaard Studies Lutterworth Press, London; 1948, p. 163.

2) Ibid., p. 156.

وتعبيراً حقيقيا عن حياته الخاصة وتصويراً أمينا لشخصيته . بحيث يصدر الجدل الباطنى الـكيركجاردى من صميم شخصيته نفسها ، فمن أعمـاق أعماقه كان يستخرج التناقضات ، وربما يعتمل فى داخل ذاته كان يصل إلى الصراع والتوتر ومن تأملاته لذاته واستبطانه لمكنونات نفسه كان يعرض لنامفهومه عن الجدل فجاءت كتاباته معبرة عن نبض حياته بكل ما فيهـا من عينية وخصوصية . يقول كيركجارد : « ان كتاباتى بأسرها ليست الا تعبيراً صادقا عن حياتى الخاصة » ، وأنه على خلاف غيره من الوعاظ ففى حين يكرسون جهدهم بمخاطبة الإخرين ، فانه يتحدث إلى نفسه وحدها (١) . ومن هنا انكب كيركجارد على نفسه يحللها ويدرسها بالاستبطان والتشريح النفسى الدقيق ، ذلك لأن ما يتطلع اليه هو معرفة ذاته ، وهذا أيضا ما يصبو اليه من الآخرين » . . أن ما ينشده ويبحث عنه فى كل انسان يعجب به وفى كل شخص يعرفه معرفة كاملة ، هو الا يعمل فكره الا فى مقولات ترتبط بحياته وأن يحلم بها فى الليل . . (٢).

والواقع أنه حينما توفى كيركجارد عام ١٨٥٥ لم يكن أحد يتوقع بأن تظل أعماله وأن يقدر لها أن تحتل مكانا مرموقا وسط التراث الوجودى الـكبير ، فعلى الرغم من أن كل مؤلفاته قد سجلهـا باللغة الدانماركية وهى لغة نادراً ما تعرف خارج حدود الدانمارك ، فضلا عن كونه نفسه لم يكن مشهوراً خارج بلده ، وانما اقتصرت شهرته فى داخل بلده على هجومه العنيف عـلى الكنيسة

1) Kierkegaard, S., The Journals, Edited & Translated by Alexander Dru, Oxford University press, London; 1959, p. 516.

2) Jolivet, R., Introduction to Kierkegaard, Translated by Brederick Muller, London; 1950, p. 230.

ورجالها التى أحالت الايمان الى موضوع يمكن فهمه والبرهنة عليه بدلا من أن يكون نوعا من المخاطرة والقفز فى الهاوية من جانب ذات تدرجت فى مدارج الحياة مبتدئة بالمدرج الحسى ، مارة بالمدرج الأخـــلاقى ومنتهيـة بالمدرج الديـــنى (١) .

(٢) إنتشار الفلسفة المثالية الهيجلية التى حصرت إهتمامها بالكلى والمجرد ، ولم تهتم بالجزئى أو بالفـــرد العينى المشخص . ذلك أن كل حقيقـة وكل واقع يتمثل فى الثالوث الهيجلى الذى يتحرك حركة جدلية تبدأ من الفكـــرة thesis والنقيض Antithesis ثم المركب Synthesis ، كما أن فلسفة هيجـــل بأسرها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو أقسام ،المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، وتتلاشى كل الموجودات - تبعاً لحركة سير الجدل ثلاثى الخطوات - فى المطلق فى خاتمة المطاف عند هيجـل .

ومن هنا كان هجوم كيركجارد على النسق الجدلى الهيجلى المجرد الذى لا يعبأ بالذاتية ، ويهدر الحرية الفردية وبالتالى يقضى على الوجود الحق . الذى يتصف بأنه وجود مشخص وعينى عند الوجوديين (٢) . ان ما يأخذه كيركجـارد على هيجل باعتباره المفكر الموضوعى المجرد ، أنه حين أراد أن يعبر عن الوجود بلغة عقلية فقد انتهى إلى إلغاء الوجود نفسه تماما ،مثله فى ذلك مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته ايضاً .

حقاً لقد أفضت محاولة هيجل إلى الغـــاء الإنسان تماما لأنه ليس ثمة إنسان

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٤٥

(٢) نفس المرجع ، ص ٨١ .

يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقيا ، ولا أحد يمكن أن يوجـــد وجوداً عقليا ضروريا ، فمكن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص ، وهو ما يعنى أن تاريخ الإنسانية والحياة ليس الا سلسلة من الأحداث العارضة (١) . أضف إلى ذلك أن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد ، لأن الفكر المجرد ينتزع النفس من تيار الوجود الحسى ويعزلها فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه ، انما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة فى حالة الفعل الباطن الذى ينشب أظافره فى الحياة المضطربة ، أى فى حالة النزوع المشبوب بالعاطفة ، فهى حالة تنتسب اذن إلى الارادة والعاطفة أولى من إنتسابها إلى العقـل والفكر . ولذا يجب أن ننشدها فى مقولات للعاطفـة والارادة نضعها مكان مقولات العقل التى لم يهتم الفلاسفة بغيرها حتى الآن (٢) .

ولكن ليست وجودية كيركجـارد مجرد رد فعل ضد فلسفة هيجل فحسب ، بل أن الوجودية أعمق بكثير من ذلك ، ويجب أن نفهم على أنها حركة نقدية عميقة ، وثورة هائلة ضـــد الاخفاق المتكرر الذى جاءت به المذاهب العقلية والتجريبية والمثالية منذ عصر ديكارت . لقد أهملت كل هذه المذاهب الفلسفية دور العنصر الذاتى المتدفق بالحماس والعاطفة ، ولم تدرك المعنى الدقيق لكلمة ذاتى Subjectivity .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : كيركجارد فى قبضة هيجل ، مقالة مستخرجة من مجلة المعاصر ، العدد ٦٧ ، سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، دار الثقافة بيروت ، لبنان ١٩٧٣ ، ص ١٥٥ .

وهنا نجد كيركجـارد يعلق لنا بأن الوجود الذاتى لم يحظ بعد بالعدالة المطلقة .. فلقد ظل الوجود الموضوعى الوجود الذاتى وحظى بثقـل أعظم ومكانة أكبر . يقول كيركجارد : « لقد إتفق المفكرون العظماء على وضع كل أنواع الشرور فى الذاتية بينما أضحت الموضوعية عندهم عامل نجاة .. وتلك هى قمة الغموض والخلط ... فكل تصور للموضوعية يظن أنه ينقذنا ما هو الا طعم للمرض وطعام له » (١) .

والواقع أن الفكر لا ينفصل عن الحياة المشخصة والعينية عند كيركجارد ، ولذلك نراه يعبر عن دهشته البالغة لهذا التناقض الصـارخ بين النسق الفلسفى عند « شوبنهور » وبين المقولات الواقعيـة التى كان يعيش وفقا لها . ويضيف كيركجارد بأننا قد اعتادنا أن نرى الفلاسفـة - ومن بينهم هيجل - يعيشون حياتهم الخاصة اليومية بطريقة تتناقض تماماً مع فكرهم وفلسفاتهم . ان هذا يمثل الخلط الذى اجتاح التفكير العلمى .

ينصب إهتمام كيركجارد اذن على الوجود الذاتى العينى للانسان المشخص لا الوجود بصفة عامة ، ومثل هذا الوجـود الذاتى يستلزم كذلك إلى مفكر ذاتى يعيش ويستشعر ما فيه من تناقض . يقول كيركجارد : « وما يحتاج إليه هذا المفكر الذاتى هو الخيال والوجدان والجـدل فى الحياة الداخلية مع الانفعال والعاطفة » (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ص ٢١٧ - ٢١٨ ، والنص نقلا عن نفس المرجع .

2) Kierkegaard, S., Concluding Unscientific postscript, p. 312.

(٣) طغيان التقدم العلمى والتكنولوجى ومحاولة تطبيق منهج العلوم الطبيعية من ملاحظة وفروض وتجـربة على الإنسان باعتباره مادة بحتة أو كما ممتدا يخضع بدوره للقياس ، فى حين أن الإنسان ليس مادة وحسب ، وانما هو كيف وروح أصلا ـ على حد تعبير كيركجارد ـ وما هو كيفى وروحى لا يمكن إخضاعه لأى منهج موضوعى ، بل لا بد من التفكير الجاد فى إقامة منهج للعلوم الإنسانية يتفق مع طبيعتها الكيفية البحتة ، ويستند عـلى العواطف وعلى الباطن وعلى الذات التى هى أخلاقية . ومن هنا كان إتجاه كيركجارد فى إقامة منهج لعلوم الإنسان على أساس ذاتى وكيفى (١) .

والواقع أن كيركجارد قد انتهج منهجا أسماه بالمنهج الذاتى Subjective Method ، وتمسك به منذ بداية حياته حتى آخرها . وقد أراد كيركجارد باتباع هذا المنهج ليعبر به عن مدخل يقف فى مواجهة المدخل الموضوعى ولكل منها مجاله ودوره : فإذا كان العلم والفلسفة يستخدمان المنهج الموضوعى الذى يصلح فى مجالها ، فانه لايفيد فى دائرة الإيمان ، ومن هنا كان لابد من استخدام منهج آخر هو المنهج الذاتى . فالمنهج الذاتى يتناول الخبرات الشخصية ومسائل الإيمان والأخـلاق . وإذا كان للاعتقاد دور ثانوى فى مجال المعرفة ، فان الاعتقاد يقوم بدور هام وحيوى فى دائرة الإيمان لأنه يرتبط بالذات الالهية التى تتجاوز نطاق الإنسان وإدراكه (٢) .

ومن ثم فان نقطة البداية فى المنهج الذاتى الكيركجاردى تبدأ من خـبرتنا

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢١ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

الشخصية بالوجود ، الا أن كيركجارد كان قلقاً بشأن الصعوبات التى قد تنجم عن تطبيق هذا المنهج . ان هذا الأمر يحتاج — على حد تعبيره — إلى درجة خيالية عظمى كى يقبـل نتيجة إدراك ما سيكون عليه الفرد فى التو والحال . ولتوضيح ذلك يؤكد لنا كيركجارد بأنه لا بد من توفر الشجاعة المطلوبة لكى يقبل الإنسـان على مخاطرة « القفز فى الهاوية » ويتخلى عن أمن واستقرار الفكر المجرد ، وبالتالى يكون على الإنسـان أن يتحمل حالة لا عقلية محفوفة بالمخاطر ولا يعلم نتائجها مقدماً .

وتتجلى قيمة وأهمية المنهج الذاتى فى اصرار كيركجارد على قبول المسيحية قبولا ذاتيا ينأى عن أى موضوعية ، ذلك لان المسيحية طريق للحياة ، ولكى نقبلها كمجرد طقوس أو نفسرها تفسـيرا عقليا ، فاننا نحيلها الى هراء . ان المنهج الذاتى يقيم دائما علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل ، ولكى نعطى للعقيدة حقيقتها فان هذا المنهج يحتوينا كأشخاص . ذلك أن البحث عن الحقيقة القصوى يتطلب أن يشمل بحثنا الإنسـان وعواطفه وإرادته ومشاعره ومخاوفه من زاوية فردية شخصية .

وهكذا فان المنهج الذاتى الكيركجاردى يضع الفرد الإنسان بكل عواطفه ومخاوفه فى المركز المحورى من الصورة (٢) . وهو ما يعنى أن تنصب دراستنا للانسان من الداخل أى الوجود الداخلى للانسان .

(٤) سيطرة الكنيسة ومحاولة اعتبار مسائل الايمان على أنها من الأمور الفكرية العقلية التى يمكن البرهنة عليها . ومن هنا كان هجوم كيركجارد على

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٤٧ .

كنيسة عصره ، وأوضح أن المسيحية ، ليست علما يعطى للسذج من الناس لانها ليست فكراً ، فالإيمان ليس منطقا أو يقوم على أسس منطقية أو قواعد جدلية . أننا لا نصل إلى الايمان ابتداء من مقدمتين كما هو الحال بالنسبة للقياس Syllogism الارسطى ويكون هو النتيجة التى يختفى فيها الحد الأوسط . وليس الايمان أيضا رباطا بين حد أكبر وحد أصغر بواسطة حد أوسط ، كما أن الايمان ليس منطقا جدليا ننتقل فيه من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis كما هو الشأن عند هيجل . أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نثبت حقيقة الإيمان بالبرهان المنطقى ، أيا ما كان هذا البرهان . فنحن فى مجال الدين أمام عملية اعتقاد وحسب فى دائرة لا منطقية ، تحمل مفارقتها أى عملية منطقية ، عملية مستحيلة » أننا نعتقد بأن الله أصبح إنسانا فى المسيح ، ونحن نعتقد فى تجسد الله فى الزمان ومثل هذا الاعتقاد ليس جدلا ولا منطقا . ان حقيقة الإيمان عند كيركجارد هى الايمان بالمفارقة ، والمفارقة بطبيعتها هزيمة للعقل ، لا تستطيع النفس الانسانية أن ترى الله إلا إذا قدمت فداء ، وكبش الفداء هنا هو العقل » (1) . أن كيركجارد فى نظر Soe يمثل ذلك المفكر المخلص الأمين الذى يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه .

والواقع أننا لا يمكن أن نبنى محتويات العقيدة على هيئة نسق فكرى ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضى على هيئة نسق استنباطى Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التى تكون القضايا الأولية Primary propositions ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية

---

1) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 293.

Secondry Propositions وذلك في تسلسل محكم، وانتقال فكرى يسوده الترابط واللاتناقض ، إذ نحن لا نستطيع مثلا أن نستنبط فكريا مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر . ونحن لا نستطيع أيضا أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي Inductive Method ، إذ في ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءا من ملاحظات وفروض وتجارب ، فالمسيحية ليست نظرية ولا مذهبا (١) .

ومن ثم فان الايمان الذي يبدو في صورة حقيقة موضوعية ليس بايمان قط عند كيركجارد — وإذا كان بعض المدافعين عن الدين Apologetics حاولوا إثبات حقيقة الوحي بشكل موضوعي يوفر على كل البشر مسألة الجدل الداخلي فان كل مثل هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل ، لأن كل ما يسمى بالبراهين العلمية على الايمان مؤسس على اعتقاد خاطيء يقول بأنه يمكن البرهنة على الايمان . يقول كيركجارد : « نحن لا نطرح هنا سؤالا عن حقيقة المسيحية ، بمعنى أنه عندما نفصل في هذا السؤال تصبح الذات على استعداد ورغبة لقبولها . لا ، انما السؤال يتعلق بطريقة قبول الذات ، ويجب أن نعتبر أنه مجرد وهم . . أن نفترض بأن الانتقال من شيء موضوعي إلى مظهر ذاتي هو انتقال مباشر يتبع التدبر الموضوعي كمسألة مفروغ منها . بل على العكس من ذلك فان القبول الذاتي هو العامل الحاسم بالضبط ، والقبول الموضوعي للمسيحية هو نوع من الوثنية أو عدم القدرة على التفكير » (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ١٩٨ .

2) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, Sheed and Ward, New York; 1963, p. 119.

(٥) فقدان الانسان لحريته واختياراته ، ذلك لأن انسان عصر كيركجارد كان يسير وراء قطيع الناس فاقـدا لحريته وقراره واختياره ، فهو انسان بلا مـلامح أو بتعبير أدق هو انسان فقد ذاته . . وقد سماه كيركجارد بانسان التجمعات الكبيرة أو انسان الحشد . فهاجم كيركجارد مثل هذا الانسان هجوما عنيفا ، ودعى الى الانسان العينى المشخص . الذى يمتلك حريته . ويتخذ قراراته بنفسه . . ويختار بملء ارادته . ويخلق ذاته (١) .

ولا شك أن العناصر سالفـة الذكر وأيضا الأوضاع السائدة فى عصر كيركجارد قد ساهمت بنصيب كبير فى وضع الخطوط العريضة للفلسفة العينية عند كيركجارد .

ثانيا — خصائص الفلسفة العينية عند كيركجارد

ترفض الوجودية من حيث المبدأ كل محاولة تستهدف ايجاد الحقيقة داخل تصورات عقليه أو حصرها داخل بناء منطقى ضرورى . ومن هنا كان هجوم كيركجارد رائد الفلسفة الوجوديه المعاصرة على الأنساق الفلسفية العقليـة وخصوصا النسق الهيجلى ، فخصص كتابيه وهما « تفتت فلسفيه وحاشية غير علمية الرد على فلسفة هيجل وبيان تهافتهـا » . ويتلخص موقف كيركجارد والوجوديين بصفة عامـة فى أن هناك أشياء تستعصى على كل حصر وتفر من كل بناء ، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطان العقل ، وأن العقل الالهى وحده وهو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى شموله وكليته (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٧ .

والواقـع أن الوجوديين على اختلاف نزعاتهم سواء فى جانبهم المسيحى المؤمن أم فى الجانب الملحد ، يرفضون تماما أن يخضع تفكيرهم لمذهب عام واحد يشملهم ، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنهـا ليست فلسفة بقدر ما هى أسلوب من أساليب التفلسف .

أن أهم مايميز الوجودية أنها تبدأ بدراسة الإنسان ولا تبدأ من الطبيعة أنها فلسفة الذات Subject أكثر منها فلسفة الموضوع Object ، لأن الذات هى التى توجد أولا . وهذه الذات التى يهتم بهـا الوجوديون ليست هى الذات المفكرة - على غرار الكوجيتو الديكارتى — بل هى الذات الفاعـلة . الذات التى تدرك مباشرة وعينيا فى فعـل الوجود العينى المشخص . كما ترفض الوجودية أى اتجاه من شأنه أن ينظر إلى الانسان باعتباره شيئا thing ، . وهو ما يعنى أن الوجودية تتصدى لـكل التيارات الآلية أو الطبيعية التى تلغى وحدة الشخصية الفردية وتصهرها فى بوتقه الجمعيـة التلقائية ، كما تقف ضد كل صور النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى .

ومن ثم يرى الوجوديون أن أى بحث فى الحقيقة القصوى ، لا بد أن يشمل عواطف الانسان ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية (١) . لأن الطابع الذى يميز الوجود ومشاكله بأسرها هو العاطفة ، فكل مشكلات الوجود عاطفية ذلك لأن الانسان حين يصبح على وعى بالوجود، وعندما يبدأ فى التفكير فى الوجود ، تبدأ العاطفة - على حد تعبير كيركجارد — فى الظهور ، أمـا التفكير فى مشاكل الوجود بالطريقة التى يتخلى فيهـا المفكر عن العاطفة ترادف

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٧٩ — ٨٠ .

عدم التفكير عـلى وجه الاطلاق ، ما دامت تتجاهل النقطة الأساسية وهى أن المفكر هو نفسه موجود جزئى ، أعنى ذاتية عاطفية ، فمهمـة المفكر الذاتى إذن هى أن يفهم نفسه فى الوجود ، أما المفكر المجرد حين يتحدث عن التناقض وعن قوته الباطنية التى تدفع إلى الأمـام على الرغم من أنه بواسطة عملية التجريد التى يقوم بها للوجود يخفف المشكلة ويلغى التناقض معا ، وأما بالنسبة للمفكر الذاتى فهو فرد موجود وهو يفكر فى نفس الوقت ، وهو لا يقوم بعملية تجريد للوجود ولا للتناقض ، لكنه يوجد فى قلبهما ويفكر فيهما فى نفس الوقت (١) .

وهكذا كان هجوم الوجودية على الفلسفة التقليدية لأنها أغفلت الإنسان ، لحساب فلسفة العـالم أو فلسفة الآثار العقلية . ومن هنا يرى كيركجارد أن الفلسفة لا تنحصر فى ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافية لموجودات وهمية أو كائنات خيالية ، بل على العكس من ذلك هى تتجه إلى كائنات واقعيـــة أو موجودات عينية . فليس المهم – فى نظر كيركجارد – أن تصف الإنسان أو أن تفسره بصفة مجردة ، بل المهم أن تعرف هذا الموجود الفردى المشخص ، وأن تلقى بعض الأضواء على وجوده الواقعى .

فلاشك أن بعض الفلاسفة — من أمثال هيجل — قد حاولوا تفسير كل شىء ، ولكن ليس المهم — فى رأى كيركجارد — أن نفسر الأشياء ، بل المهم أن نعيشها . ولهذا فان الفيلسوف الوجودى لا يدعى لنفسه القـدرة على إدراك الحقيقة الموضـــوعية ، والكلية ، الضرورية والشاملة ، بل يقنع بحقيقة ذاتية ، وجزئية ، وشخصية محدودة .

---

1) Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p.312.

وإذا كان هيجل قد أراد صياغة الوجود كله فى مذهب أو نسق عقلى ، فان كيركجارد يقرر أن ما يدركه الفكر الموضوعى ، انما هو الوجود الماضى أو الوجود الممكن . ولاشك أن ثمة فارقا كبيراً بين الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، وبين الوجود الحقيقى أو الوجود الواقعى(١) .

ومن ثم فقد ارتأى كيركجارد أن المقصود هو المفكر الذاتى وليس المفكر الموضوعى الذى يجرد كل شىء من واقعه العينى كما فعل هيجل الذى نسى أو تناسى أن يعيش نتيجة لتفكيره العقلى فى الوجود ، مثله فى ذلك مثل من أسند إليه تنظيم حفل فقام بتوجيه الدعوة للناس جميعاً ونسى أن يدعو نفسه ، ان تجريد الوجود يجعله يفقد وجوده ، فالوجود فى صميمه هو أن تعيش ذاتيا وتخبره لا أن تفكر فيه بطريقة موضوعية . يقول كيركجارد : « ولكن ما المقصود بالفكر المجرد ؟ الواقع أن الفكر المجرد هو الفكر بلا مفكر ، فالفكر يتجاهل كل شىء ماعدا الفكر ، ويصبح الفكر وحده هو الموجود فى وسطه الخاص أما الفكر العينى فهو الفكر فى صلته بمفكر ما ، فى علاقته بشىء جزئى معين هو الذى يفكر » (٢) .

أن المعرفة الموضوعية هى نفسها المعرفة التى يتحداها كيركجارد لأن تجاوزه لمرحلة الوعى المتشائم الحزين يظل بالنسبة إليه تجاوزاً كلاميا خالصا . فالإنسان الموجود العينى المشخص لا يمكن أن يحيط به نظام فكرى معين ، ومهما تحدثنا أو فكرنا فى المعاناة التى تكتنفه فانها تفلت من المعرفة ، فهى معاناة فى ذاتها ولذاتها ،

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٨٩ .

2) Kierkegaard, S. Concluding Unscientific Postscript, p. 296.

وهي معاناة تعجز المعرفة من التصرف فيها . » أن الفيلسوف يبني قصراً من الأفكار ويعيش هو نفسه في كـوخ » (١) .

والواقع أن كيركجارد كفيلسوف وجودي لا يهتم بالوجود الخارجي أو بالعالم الخارجي ،ولكنه يركز إهتمامه على الوجود العيني المشخص أو وجوده هو نفسه ، فهو لا يكترث بالوجـود الموضوعي ولا يهتم به في شيء . يقول كيركجارد : « ما الفائدة التي أجنيها إذا إكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية وأي فائدة يمكن أن ترجى إذا ما تناولت بالدراسة والبحث كل المذاهب الفلسفية وأوضحت ما يتضمنه كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق ؟ ثم ما الفائدة التي تعود على لو أنني استطعت تطوير نظرية في الدولة بترتيب كافة التفاصيل في كل واحد ، وشيدت بهذا الشكل عالما لن أعيش بين جنباته » (٢) .

وعلى أية حال فان طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودي فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشيـاء ، ثم بالإنسان ككيان فكري مجرد ، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكي تحصل على المعرفة الموضوعية ، نجد الطريق الوجودي يبدأ بالأشخاص ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكي تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحا ، ثم تعود إلى الأشخاص مرة أخـرى ، لكي يصل إلى النوع الصحيح من الذاتية . وهـذه الذات التي تتناولها الوجـودية ، ليست ذاتاً ساكنة ، بل هي ذات متحركة ومستغرقة في كفاح ونضال مستمرين (٣) .

---

(١) سارتر : نقد العقل الجدلي ، الترجمة العربية . ص ١٩ .

2) Kierkegaard, S, The Journals, p. 15.

(٣) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٨١ .

ولكن إذا كانت هذه هى خصائص الوجود العينى ، فما هى خصائص الوجود عند كيركجارد ؟ الواقع أن من أهم خصائص هذا الوجود هو التمزق والصراع الداخلى بين طرفين أساسيين هما المتناهى واللامتناهى ، وبين الضرورة والامكان، واليأس والأمل ، وبين القلق والطمأنينة ، وبين الزمانى والأبدى .. الخ ، وهو ما يعنى أن الوجود يفيض بالجدل العينى الحى المتدفق ، فكل شىء ينطوى على تناقض وتتمثل الأضداد من حولنا فى كل مكان.

ويجتهد كيركجارد إلى توضيح هذه الخاصية من خلال أسطورة أفلاطون القديمة عن الحب : « خصائص الوجود تذكرنا بتصور الحب Eros كما عرضها أفلاطون فى المأدبة .. فالحب فى حالتنا هذه هو الوجود أو هو الحياة حين تعاش بجملتها الحياة التى هى مركب من المتناهى واللامتناهى ، ووفقاً لما يراه أفلاطون فأن « الغنى » و « الفقر » يشاركان فى طبيعة الحب ، ولكن ما الوجود..؟ يتمثل الوجود فى الطفل الذى ولد من المتناهى واللامتناهى ، من الزمانى والأبدية ، وهو لهذا السبب صراع وكفاح مستمرين وهذا نفس المعنى الذى كان يقصده سقراط » (١) .

ثالثاً ـ أهم قضايا الفلسفة العينية الكيركجاردية

تعتمد وجودية كيركجارد على مبدأ أساسى ينادى بأن وجود الإنسان هو ما يفعله ، فأفعال الإنسان هى التى تحدد وجوده ، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله . وهو ما يعنى إهتمام كيركجارد بالإنسان المشخص العينى الذى يعيش الحياة ويخبرها من معاناة شخصية ، وليس الإنسان المفكر الذى تقتصر حياته على التأمل

---

1) Kierkegaard, S. Concluding Unscientific Postscript, p. 85.

وعلى التصورات العقلية المجردة (١) .

والواقع أن الوجودية تنظر إلى الحياة على أنها عملية نشاط وحركة متصلة تقوم على إتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى آخر الأمر شخصى وفردى . وأن كلانا ليختار حياته بتلك السلسلة المستمرة من القرارات والاختيارات التى يتخذها على الدوام . ومن هنا سنتناول إحدى مظاهر هذا الوجود وهى مقولة الإختيار .

ا ـ اختيار الذات

يعلق كيركجارد أهمية كبيرة على مقولة الاختيار لصلتها القوية بالحرية ، فأعظم شىء منح للانسان هو الاختيار والحرية ، لذلك كان الوجود الحق هو الوجود القائم على الاختيار والحرية ، وهو ما يعنى أن توجد هو أن تختار (٢). ومن ثم فالمجرد لا يوجد طالما أنه لا يختار ، وإنما ما يوجد هو الفرد المشخص العينى الذى يختار بعواطفه وانفعالاته أى بملء ذاتيته . وإذا كان الفرد المشخص هو قراراته وإختياراته ، فان القرار لا يوجد مستقلا عن العاطفة والانفعال ، كما أن الانفعال الحق لا ينفصل عن القرار بشرط الا نعنى بالقرار إختيار يقوم خارج الذات . . اذ هو فعل يصدر من باطن الذات .

والواقع أن كيركجارد قد جعل من مقولة الاختيار الخاصية الجوهرية للوجود وللشخصية فى وجودها العينى المفرد ، اذ فى عملية الاختيار تغوص الشخصية فى الشىء الذى تختاره وعندما لا تختار فان هذه الشخصية سرعان

---

(١) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، ص ٦٣ .

2) Jolivet, R. Introduction to Kierkegaard, p. I01.

ما تتلاشى أو تتوقف عن أن توجـــد بالمعنى العينى للوجود (١) . وقد يتراءى للوهلة الأولى أن الشيء المختار انما هو شيء خارج الإنسان الذى يختار وأن الذى يختار لا صلة له به ، وبالتالى فانه يستطيـع أن يكون فى حالة لا مبالاة قبله . وهذه هى لحظة التروى Deliberation الا أن هذه اللحظة ـ شأنها شأن اللحظة الأفلاطونية ـ ليس لها وجود ، وهى أقل وجود من جميع اللحظات . وكلما طال نظر المرء إليها قل وجـودها . ذلك لأن الشيء المختار يكون أعمق عـــلاقة مع الإنسان الذى يختـــار . يقول كيركجارد : « ليس المهم هو أن يختار الشخص وانما المهم هو أن يفعـل ما يختاره ، وهكذا يختار ذاته . فالارادة والشعـور موحدان من الناحيـة الداخلية ، فان تمتلك ذاتاً هو أن تكون ذاتاً ، وهـــذا ما يستلزم منا الأبدية » (٢).

وإذا كانت خاصية الوجـود الأولى هى الاختيار ، فان هذا الاختيار ليس إختياراً عقلياً ، ولكنه إختيـار تابع من الارادة ـ وهذا يعنى أن الاختيار فى المذهب العقلى يتم من تلقاء نفسه ولمجرد تحريك التصورات والمعـانى فى الذهن لكن حينما تدخل الارادة ، نجد أن الاشياء لم تعد بهذه البساطة ، فالاختيار بعد أن كان مشكلة عقلية يصبح جدلا حيا ، بحيث تصبح فيه ذاتى هى التى تكون فى الميزان . ومن هنا كان الوجود هـو أن يختار الإنسان ذاته ، اذ أن الواقع هو أن الإنـسان لا يختار إلا ذاته . وكل اختيار (خارجى) إنما يكون فى أساسه مرتبطا باختيار (داخلى) . ان ما هو معطى لى ، ليس بـ « أنا » جاهزة قـط ، وليس بماهية أخرجها من حيز الامكان إلى حيز الفعل وإنما مجرد امكانية ولما

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٢٨ .

2) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 261.

كان الوجود يسبق الماهية ، فأنا — على نحو ما — لصانع لماهيتى الخاصة ، وأنا انما أكون موجوداً بالقدر الذى أحقق به هذه الماهية . لكن هذا يتم — كما رأينا — فى المخاطرة ، وهو بالتالى يتم عن طريق الاختيـــار ، بحيث أن فعل الاختيار ، واختيار الاختيار ، أعنى اختيار المرء ذاته اختياراً حراً ، يمكن أن يستخدم فى تعريف الوجود (١) .

ويؤكد لنا كيركجارد أن الشخصية تكون مهتمة بالاختيار قبل أن يختار المرء وعندما يؤجل المرء فعل الاختيار فان الشخصية تختار بطريقة لا شعورية أو أن الاختيار يتم بواسطة قوى غامضة داخلها . ومن هنا كانت أهمية لحظة الاختيار . فعندما تتضمن مسألة الاختيار مشكلة ما من مشاكل حياتنا اليومية فمن الطبيعى والضرورى أن يعيش الإنسان فيها . ولذلك يكون من الأهمية القيام بفعل الاختيـــار حالا ودون ابطاء أو ارجاء . اذ أنه كلما طال أمد الاختيار صعب الاختيار ، لأن النفس ترتبط دائما بجانب واحد من المشكلة .

وفى واقع الأمر اننا إذا نظرنا إلى الاختيار فى المسائل المتصلة بالحياة ، سنجد أن كثيراً من الأمور والمواقف من الصعب علينا أن نتأنى ونتروى فى إتخاذ قرار حاسم فيها . اذ أننا نرى أن التيار الداخلى للشخصية ولا يترك وقتاً يسمح لعملية التأنى هذه . فيسرع الفكر بإستمرار متجها إلى الأمام وبطريقة أو بأخرى يضع هذا التقابل أو ذاك ، وبالتالى يصبح الاختيار فى اللحظة التالية أصعب بكثير منه فى اللحظة الأولى لأن ما قد وضع قبل ذلك يجب أن يلغى .

ويعطينا كيركجارد مثالا يدلل به على وجهة نظره حيث يشير بأن قبطان

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

السفينة إذا نظرنا إليه فى اللحظة التى عليه فيها أن يختار فربما كان فى إستطاعته ان يقول ، أن فى استطاعتى أن افعل هذا أو ذاك ، وفى نفس الوقت نجد أن السفينة ماضية فى طريقها غير مبالية بما يقوله قبطانها ، بل انها تتقدم غير مكترثة باختياره هذا أو ذاك . فاذا نسى أن يضع فى حسبانه هذا التقدم ، فانه قد تأتى لحظة لا يكون فيها مجال للاختيار ، ليس لأنه اختار بل لأنه أهمل فى الاختيار، وهو ما يرادف القول بأنه لم يعد هناك مجال للاختيار لأن الغير قد اختاروا له لانه فقد ذاته .ومن هنا تكمن أهمية لحظة الاختيار ، وهذه الأهمية لاترجع إلى التأمل الصارم المتضمن فى تأمل المتناوبات ، وانما تتمثل فيما ينشأ من خطر قد لا يدع لنا الفرصة أن نختار فى اللحظة التالية بصورة متكافئة . وعلى ذلك ينبغى على الإنسان أن يختار وأن يختار فى الزمان (١) .

ويرتبط الاختيار عند كيركجارد بالمستقبل ، فالاختيار دائما هو اختيار فى المستقبل . أما الماضى فليس فيه أى مجال للاختيار . وكلما كان المستقبـــل شيئاً حقيقياً كانت اما / أو حقيقية كذلك . « فبالنسبة لكيركجارد يشير المستقبل إلى كل الامكانيات الزمنية ، المفتوحة للحـــرية الإنسانية ، وإلى العلاقة الخاصة التى تتحملها الأبدية تجاه الحرية الزمنية(٢)» . وكذلك يربط كيركجارد بين الاختيار والمستقبل وبين الحرية والمستقبل «فالممكن بالنسبة للحرية هو المستقبل والمستقبل بالنسبة للزمان هو الممكن » (٣) .

---

1. Wyschogrod, Michael, Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD, London; 1954, p. 81.
2. Collins, James, The Mind of Kierkegaard, p. 198.
3. Kiekegaard, S., The Concept of Dread, p. 82.

وهكذا يركز كيركجارد إهتمامه الشديد بمقولة الاختيار بحيث يمكن القول بأن الفلسفة العينية الكيركجارية تدور كلها حول مقولة الاختيار ، تلك المقولة التى وصف بها الإنسان الأخلاق فقط وجعل منها المقولة الرئيسية للفكر الأخلاقى.. فحينما يختار الإنسان ذاته فانه يختار ذاته من الوجهة الأخلاقية ، ولكن لا يعنى ذلك أنه يستبعد كل ما هو حسى بل أن الحسى يظل دائما فى دائرة الأخلاق . وباختيارى لا أختـــار هذا الشيء أو ذاك ، لأنى أختار بصورة مطلقة ، ذلك المطلق الذى هو ذاتى فى حقيقتى الأبدية . ولا أستطيع أن أختار أى شيء بوصفه المطلق ســـوى نفسى ، لأنى إذا أخترت شيئا آخر فانى اختاره بوصفه شيئاً نهائيا ، ومن ثم لا أختاره بصورة مطلقة (١) .

والواقع أن هذه الذات التى اختارها بصورة مطلقة فانها ، أكثر الأشياء كلها تجريداً ، ومع ذلك فانها فى نفس الوقت أكثر الأشياء كلها عينية Concrete – أنها الحرية ، . ذلك أن الأفراد وان كانوا يضيقون ذرعا بحياتهم الخاصة ، فانهم لا يرغبون قط فى أن يستبدلوا بذواتهم ذوات أخـــرى . ومن هنا نجد شيئاً فى مثل هؤلاء الأفراد يكون مطلقاً بالنسبة إلى كل شيء آخر، شيئا يكونون به ما هم عليه . وبالتالى فاننا نجد هنا تعبيراً أكثر تجريدا عن هـــذه الذات التى تجعلهم هؤلاء الأفراد بالذات ــ وليست هذه الذات شيئا آخـــر سوى الحرية . ويرى كيركجارد أن هذه الذات التى يختارها الفرد ستكون هى ذاته لأنه اختار ذاته وليس ذاتا أخرى . وهـــذه الذات لا توجد من قبل اذ أنها جاءت الى الوجود عن طريق الاختيار ، ومع ذلك فهى توجد لأنها كانت فى الحقيقة ذاته . وهكذا يتضمن الاختيار فى نفس الوقت الحركتين الجدليتين : فالشيء الذى تم

1. Kierkegaard, S., Either/Or. Vol. 2, p. 180.

اختياره لا يوجد وانما جاء الى الوجود نتيجة الاختيار ، والشيء الذى يقع عليه الاختيار يوجد والا لما كان هناك اختيار . لأنه فى حالة ما اذا كان الشيء الذى اختارة المرء لا يوجد وانما يأتى الى الوجود بصورة مطلقة عن طريق الاختيار، فاننا فى هذة الحالة لا نختار ، بل انى أخلق ولكنى لا أخلق ذاتى ، انى اختار ذاتى . يقول كيركجارد : « . . وعلى ذلك بينما تكون الطبيعة مخلوقة من العدم، فانى باعتبارى روحا حرة مولود من مبدأ التناقض أو مولود من الحقيقة وهى انى اختار ذاتى » (١) .

ويتضح مما سبق أن الاختيار الصحيح اذن ليس اختيارا بين أشياء وليس متصلا بالخارج .. انه إختيار الذات لذاتها . وها هنا يكون كيركجارد قد غمس مقولة الاختيار — التى سيكون لها شأن كبير فى التفكير الوجودى — فى الذاتية وصبغها بالفردية العينية المشخصة (٢) .

ب — المفارقة المطلقة

إذا كانت العلوم على إختلافها وكذلك الفلسفة تعتمد بدورها على العقل والفكر ، فان الإيمان ينفرد عن هذه وتلك بأنه لا عقلى ، بمعنى أنه يؤسس على الذات المفرده المشخصة ويستند على العاطفة والوجدان . ذلك لأن حقائق الإيمان تخضع للمفارقة المطلقه التى هى لا عقلية بالمرة . ولا يمكن بأى حال من الاحوال البرهنة عليها بأدلة عقلية أو أن تخضع لنسق منطقى كما هو الحال فى الرياضة مثلا .

I. Ibid., p. 181.

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٣١ .

ومن هنا يرى كيركجارد أن الإيمان المسيحي يتعارض تمام المعارضة مع الفلسفة والتفكير النظري والأنساق المنطقية كما يتعارض جذريا مع الطرق والمناهج العلمية : الاستقرائي والاستنباطي والاستردادي وغيرها : وإذا كانت الفلسفة تربط بين الحقيقة الأبدية أو المطلق أو الله وبين الإنسان في نسق فلسفي مترابط ، محكم التكوين ، متين البنيان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لا رباط بينهما . . ان هذا الرباط تم قطع أوصاله في المسيحية . اذ المسيحية توضح لنا أن ادراك الحقيقة أو الوصول اليها بواسطة المعرفة العقلية الخالصة لا تعني أننا نعيش فيها ، ونحيا في ثناياها ، كما أن الفيلسوف ، وان كان في استطاعته اقامة بناء نسق يتحدث فيه عن الله والنفس بطريقة برهانية ومذهبية ، فانه لا يملك القدرة على إعادة خلق النفس . . ان الله وحده هو الذي يمتلك تلك القدرة .

كما وأن الإيمان المسيحي لا يعطي أهمية للمذاهب الفلسفية ، فالعلاقة في المسيحية هي علاقة (أنا — أنت) وهي علاقة خاصة تهرب من كل فكر،وترفض كل منهم وتستعصي على أي برهان . ومن هنا كان يأس « كيركجارد » من بناة الأنساق الفلسفية الفكرية ، جعله يعتبر الإيمان المسيحي دائرة من نوع خاص، وينظر إلى النسق الفلسفي الموضوعي على أنه وهم من الأوهام (١)

لقد أدرك كيركجارد أن من واجبه أن يرى العقيدة وقد تخلصت تماما من أي لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ولعل هذا ما جعله يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تسمو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٩٢ — ٢٩٣

مجرد هراء أو لا شيء (١).

والواقع أن المفارقة المطلقة فى المسيحية وعبثيتها وعقلانيتها تتمثل فى تحول الحقيقة الأبدية إلى وجـــود فى الزمان ، أى تحول الاله الأبدى إلى انسـان يولد ويوجد وينمو ولايتميز فى ذلك عن أى انسان آخر (٢). وهو ماعناه كيركجارد بقوله « ان وجـود ما هو أبدى فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميـــلاد والنمو والموت . . هو اخلال بكل فكر (٣) .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن اصرار كيركجارد نفسه على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به إلى الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة . فكيركجارد نفسه يقرر بأن المفارقة لا تخضع لأى فكر ، لأن الإيمان يبدأ من حيث ينتهى الفكر . ويذهب إلى أن الفكر يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقـة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود (٤) .

وهكذا يحاول كيركجارد أن يعالج مسألة العقيدة من منظور فردى مشخص ، وأن يفهم ما الذى يعنيه الإيمان فى ضوء التجربة الشخصية . يقول جوليفيـه : « مما لا شك فيه أن دعوة كيركجارد إلى اللامعقـول ، كانت تعبيراً حقيقيا لما يعتمل فى نفسه من تمزق وصراع بين الميل العقلى والتحليل الدقيق دقة مذهلة ، والذى كان يسعى رغم ذلك إلى إلقاء مجموعة من الأســـرار الغامضة فى صورة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

2. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p. 188.

3. Ibid., p. 513.

(٤) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص١٦٩

المفارقة و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة فى اخضاع العقل للايمان : « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجارد وهذا الصراع يمكن مشاهدته فى المصطلحات الكثيرة التى أوردها (١) .

ومما لا شك فيه أن مصطلح المفارقة paradox ، هو من المقولات الجديدة التى لم نعهدها من قبل فى الفلسفة القديمة ، ولم يقبلها العقل الإنسانى بوجه عام، اذ كيف يمكن الانسان أن يقبل شيئا على أنه حقيقى فى حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الإنسانى أن يقبل حقائق الهية مطلقة تقف على طرفى تضاد مع براهين العقل وحجج المنطق (٢) .

ويؤكد لنا كيركجارد أن المفارقة الاساسية للمسيحية تتألف من : مقولتين متضادتين تتحدان فى تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين . ولنضرب مثالا على ذلك من مفارقة الخطيئة الأصلية فهى مفارقة لأنها توحد بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الأولى وهى مقولة الوراثة وهى مقولة طبيعيـة تعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء إلى الابناء ، أما الثانية فهى مقولة الذنب وهى مقولة روحية وأخلاقية. والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو كيف نرث الشعور بالذنب وهى صفة غـير طبيعية لا تنتقل إلينا بالوراثة ؟ ان هذا الأمر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على السـواء ومـع ذلك فعلينا أن نؤمن به ولا نناقشه . وينطبق نفس الأمر على المفارقة الاساسية وهى تجسد الله فى شخص المسيح (٣) .

---

1. Jolivet, R.; Introduction to Kierkegaard, p. 53

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص٢٠٣

3. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p.528.

والواقع أننا إذا لم نقتنع تماما بالتجاوز المطلق لموضوع الإيمان ، وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضـــوع ، فان النتيجة المترتبة على ذلك هى أننا لا نبحث فى طلب الإيمان ، وانما نبحث فى مجرد طلب براهين وأدلة تؤدى إلى اقتناع العقل دون القلب والوجدان . ان الإنسان لا يؤمن إيمانا حقيقيا الا إذا اعتبر المفارقة موضوعا خاصا بالإيمان . . فلا يكون الإيمان حيث لاتكون المفارقة لكى نؤمن بالمسيحية .

فلا شك أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد the moment of the incarnation والتى يصبح فيها الله انسانا ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح the moment of imitation of Christ وتعبر اللحظة الأولى عن اجتماع الأبدى بالزمان ، أما اللحظة الثانية فهى تعبر عن اجتماع المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الأبدى. والحق أن على كل مؤمن أن يضحى بنكران ذاته كى يستقبل بركة الله ويستفيدها . . أن المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لا يطلب رجال فكر (١) .

ان المسيحية كلها جدلية بمعنى أن الوجود المسيحى — شأنه فى ذلك شأن كل وجود آخر — نسيجه هو الصراع والتوتر والانفعال العاطفى . فالوجود بمعناه الحقيقى لا يمكن أن يفهم الا فى علاقته بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعه ، الوجود فى الذات ، بتفتح عن سرمد ، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة ، أنه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ، مخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضى وماضى يتمثل فى المستقبل ، اتصال وصـراع ، وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى . ومن هنا كانت المسيحية مفارقة مطلقة

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص٢٠٦

والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت . ان المسيح : ذلك الإنسان الاله فى التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا فى نفس الوقت عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة . ولعل هذا ما جعل كيركجارد يقرر بأنه ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير منطقى للمسيحية . ان الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الايمان . وإذا كانت المسيحية مفارقة ، والوجود المسيحى يجمع بين المتناقضات ، فيكون الإيمان المسيحى غير مقنع عقليا ، وانما نحن نؤمن به ونقبله بقلوبنا لا بعقولنا رغم ما فيه من مفارقات وتناقضات . . نقبله ونسلم به بقلوبنا المتدفقة بالعاطفة ، بعد أن نكون قد قمنا بالقفزة المتجهة نحو الإيمان . وهو ما يعنى أن فعل الإيمان والاستعداد الدائم للايمان هو القبول والتسليم لما هو مفارقة ، ولما هو متناقض بالنسبة إلى العقل والفكر والمنطق والعلم . كما أن الدفاع عن الإيمان المسيحى والدعوة اليه لا يتم بواسطة الفلسفة أو العلم أو المنطق ، وانما بواسطة العجائب والمعجزات (١) .

جـ ـ مدارج الحياة عند كيركجارد

يقدم لنا كيركجارد فلسفته من خلال ثلاث مراحل أو مدارج من السهل علينا أن نميزها بوضوح فى حياة الإنسان ، وتتمثل فى : المدرج الأول وهو المدرج الحسى أو يتعلق بالتمتع بالشهوات والملذات أى بكل ما هو حسى . والمدرج الثانى هو المدرج الأخلاقى ويتصل بتحقيق الخير والمبادىء الأخلاقية ، والقدرة على اتخاذ القرار والاختيار والمفاضلة بين اما هذا أو ذاك بعد أن يكون الفرد قد تحرر من أغلال وقيود المدرج الحسى الذى يخضع فيه تحت

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

سيطرة الشهوات الحسية والمادة العمياء . أما المدرج الثالث والأخير فهو المدرج الديني وهو الذي نخاطر فيه بالقفز في المجهـــول ، الذي يقضي على القلق واليأس بفضل الإيمان بالله .

وهكذا يقسم كيركجارد الحيـاة إلى مدارج ثلاثة : المدرج الحسي ، والمدرج الأخلاقي ، ثم المدرج الديني ، كما وأن هذه المدارج الثلاثة وان كانت منفصلة بعضها عن بعض إلا أنهـا تفضي بعضها الى البعض ، فهي تشكل فيما بينهـا نظـاماً مرتبا يبـدأ بالمدرج الحسي ، مروراً بالمدرج الأخـــلاقي ، ومنتهيـا بالمدرج الديني .

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه المدارج الثلاثة تؤدي — في رأي ماكـواري Macquarrie — الى تعميق تطور الحياة الفردية ، حيث يتجه فيها الإنسـان الى أن ينسج حياته في اطار غني وأشد قيمة بالانطلاق من حياة حسية الى أخرى أخلاقية ودينية (١) .

١ - المدرج الحسي :

وهو أول مدارج الحياة عند كيركجارد ، حيث يجد انسان هـــذا المدرج يبحث عن اللذة ويتطلع الى المتع الحالية في الحياة . ويمثل المدرج الحسي خير تمثيل « دون جوان » الذي يتخذ شعاره « تمتع بالحاضر » ، وأنعم بكل ماهو سار في الأشياء وابتعد عما هو غير سار منها. ومن هنا تتصف الحياة في المدرج الحسي بأنها حيـــاة اللهو والشهوة ، بحيث ينحصر اهتمام الإنسان فيها على كل ما يحقق له اللذة الحسية والمتع الوقتية (٢) .

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٢٥٥ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p.23.

ويصور لنا كيركجارد الحياة فى المدرج الحسى فيرى أن الإنسان فى المرحلة الحسية يتصل اتصالا مباشراً بالطبيعة الخارجية ، والمحسوسات الموضوعية ، ويفكر بطريقة موضوعية فى العالم والوجود ، دون أن يعى وجوده العينى المشخص ، ودون أن يعطى أدنى اهتمام للجانب اللامتناهى والروحى فيه .. وهو فى شدة استغراقه فى ملذاته وشهواته ، وفى غمرة ممارساته الحسية ، يتحول الى شيطان عربيد لا يعترف بقانون ولا يهتم بأخلاق ، ولا يبالى بأية قواعد .. وينتهى به الأمر الى خواء وعدم يقضيان على أمنه ، ويهدمان أمانه النفسى ، ويؤديان به لا محالة الى يأس رهيب ، وقلق مخيف .

ولكن اذا كانت هذه هى الصور المفجعة والقاتمة التى تصبغ حياة الإنسان فى المرحلة الحسية ، فما هو الحل ؟ كيف يستطيع انسان هذا المدرج ، أن ينجو بنفسه من هذه الحياه الكئيبة ، وأن يقضى على يأسه ، وأن يتخلص من قلقه ؟ يجيب كيركجارد بأن السبيل الى ذلك يتم بقفزة Leap ، يقفز بها من سجن المدرج الحسى الى رحابة المدرج الأخلاق .. فى المدرج الأخلاق يكون للانسان القدرة على الاختيار ، واتخاذ القرار وممارسة الحرية ، وفيه يلتزم بالواجب ، ويخضع للتشريعات الأخلاقية والاجتماعية .

لكن الإنسان لا يستطيع — حسب رأى كيركجارد — أن يبقى أيضاً فى المدرج الأخلاق ، لأنه لو بقى فيه دوما فان هذا يشير الى كونه حائزا على قدرة عالية من الاكتفاء الذاتى ، وتبعا لذلك يكون مسئولا مسئولية فردية مطلقة عن أشياء خارجية عن ارادته ، وفى نفس الوقت يعالج نفسه بوصفه سيدا على مصيره ، ومن ثم تأتى المرحلة الثالثة أو المدرج الثالث وهو المدرج الدينى، والذى يتمثل فى الإيمان بوجود اله حى مشخص بيننا وبينه علاقة ذاتية ، أى علاقة

تربط بين ذات انسانية مشخصة وبين ذات الهية حية . ونحن لا نصل الى هذا المدرج الثالث الا من خلال « قفزة » تدفعنا اليها عاطفة متدفقة ، قفزة في المجهول قد تؤدى بنا الى أن نكون بين يدى الله (١) .

والواقع أن كيركجارد قد وضع البذور لفلسفات متعددة: فقد مهد بأساليب الحياة التى عاشها وبمدارج الحياة التى تحدث عنها لمجالات متباينة من الاهتمامات التى غلبت عند فيلسوف أو آخر . فى هذا المدرج من مدارج الحياة يعيش الإنسان حياة شهوانية ينشد فيها المتع واللذات . ورغم أن كيركجارد قد أشار فى أحد كتبه المتأخرة ، وهو « نتف فلسفية » ، إلى أن الانسان فى هذه المرحلة الحسية ليس الا امكانية وجودية ، أعنى أنه لا يوجد بالمعنى الحقيقى للوجود ، ولكن حديث كيركجارد عن هذه المرحلة ، كحديثه عن المراحل أو المدارج الأخرى ، انما هو حديث عن خبرات عاشها هو بنفسه (٢) .

وليس من شك فى أن انسان المدرج الحسى لا يتخذ قراراً ولا يعترف بواجب بل أنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة ، ما دامت حياته كلها تقوم على الشهوات واللذات ، فالمدرج الحسى يفتقر اذن الى الاختيار بمعناه الدقيق ، وذلك لأن الإنسان الذى يتعلق بالجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ، ينساق مع التيار على غير هدى، تتحكم فيه شهواته وملذاته ، وبالتالى لا يكون موجوداً مختارا بمعنى الكلمة ، وبافتقاره لهذا الاختيار فانه يفقد ذاته ، اذ الاختيار هو

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٥٦ .

(٢) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٤ — ٥ .

السبيل الوحيد الذى يحصل به الانسان على ذاتيته » (١) .

ولكن إذا صح لنا أن نستبعد من المدرج الحسى الاختيار الأخلاق أو الاختيار بالمعنى الدقيق على حد تعبير كيركجارد ، فهل معنى هذا أن المدرج الحسى خالى من كل اختيار ومن ثم يصطبغ بصبغة ضرورية صرفة لا مجال فيها لاختيار أو لحرية ؟ الا نجد عند رجل الحواس اختيارا ؟ الا نجد عنده حرية ؟

الواقع أننا نرى فى هذا المدرج الحسى — رغم افتقاره إلى الاختيار بالمعنى الدقيق — اختيارا وبالتالى حرية من نوع خاص ، حرية واختيارا تختلف طبيعتهما عن طبيعة الحرية والاختيار الأخلاقيين ، فانسان المدرج الحسى فى بحثه عن اللذة ، يبحث عن أكثر الأشياء لذة . وبالتالى فانه يختار أكثرها لذة ، الا أن هذا الاختيار الحسى ليس اختيارا ، فالاختيار الحسى اختيار مباشر ، والاختيار المباشر ليس اختيارا بمعنى الكلمة ، لأنه اختيار يعتمد على الحواس ، علاوة على ذلك فان هذا الاختيار الحسى هو اختيار نسبى ، وعندما لا يختار الانسان بصورة مطلقة فانه يختار لمدة لحظة واحدة فقط ، وبالتالى فانه يستطيع أن يختار فى اللحظة التالية شيئا مختلفاً .

ولعل السبب الذى يجعل الذات عاجزة فى المدرج الحسى عن الاختيار الأخلاقى أو الاختيار بالمعنى الدقيق ، يرجع إلى أن الذات فى هذه المرحلة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل انها علاقة ، وتتمثل عناصر هذه العلاقة فى التقابل بين المتناهى واللامتناهى ، الزمانى والأبدى ، الحرية والضرورة — ففى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على

---

1. Croxall, T.H , Kierkegaard Studies, p. 24.

حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة . ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى المرحلة الحسية ما يسمى بالاختيار الحقيقى (١) .

ومن ثم فلكى يقوم الانسان بالاختيار الحقيقى وهو اختيار ذاته ، لا بد له من الانتقال من المدرج الحسى إلى الأخلاقى. ومثل هذا الانتقال لا يتم الا عن طريق اليأس ، ذلك لأن الانسان الذى يحيا فى المدرج الحسى ينشد اللذة والتمتع بالشهوات الحسية وباللحظة الراهنة ، كما رأينا من قبل، الا أنه لا يلبث أن ييأس من تلك الحياة . وعن طريق اليأس ينتقل الفرد من المدرج الحسى الى المـدرج الأخلاقى الذى يستطيع فيه أن يختار ذاته (٢) .

٢ ـ المدرج الاخلاقى :

والمدرج الاخـلاقى هو ثانى مدارج الحياة عند كيركجارد ، وهو مدرج وسط يسبقه المدرج الحسى ويتلوه المدرج الدينى . وإذا كان الانسان فى المدرج الحسى ، لا يتخذ قرارا ولا يعترف بواجب ، بل انه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة ، فان السمة الأساسية التى يمتاز بها الانسان الذى يحيـا فى المدرج الاخـلاقى هى اتخاذ القرار والاختيار ، فالاختيار مقولة أخلاقية صرفة لم يعهدها من قبل رجل الحواس ، ومن ثم يصل كيركجار إلى المرحلة الأخـلاقية عن طريق ادخاله لمقولة الاختيار ، اذ أن حقيقة الاختيار هى التى تشكل المرحلة الأخـلاقية .

---

(١) سعد عبد العزيز حباتر : مشكلة الحـرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ص ١١٢ — ١١٤

2. Stumf, Samuel Enoch, History of Philosophy From Socrates to Sartre, 2cd, p. 465.

والواقع أن اليأس الوجـودى الذى لمسناه كنتيجة لحالة الانسان فى المرحلة الحسية والذى يستمر كرض حتى الموت Sickness Unto Death ، يحمل فى طياته أسس علاجه . ان غرق سفينة الحياة الحسية يمكن أن يعنى نمو وظهور الحياة الأخلاقية . ومن هنا فان المدرج الاخلاقى يوجـد ـ حسب تفكير كيركجارد ـ حينما يصبح الاختيار الحق Authentic Choice ممكنا ـ وعلى ذلك فاذا اختار الانسان اليأس فانه يكون قد اختار ذاته فى وجودها الأبدى .. أما إذا ظل فى حالة الحياة الحسية وحدها فانه سيبقى أسير وجوده المتناهى. اضف إلى ذلك أن من ينسحب من صخب وضجيج وبهجة العالم الخارجى متجها إلى باطنه العينى المشخص ، يكسب بقراره هـذا وجوده الاخلاقى . . انه يتعلم كيف يدرك ذاته ، وتشكيل نفسه ، ولعل هذا يمثل دعوة سقراط التى تقـول « أعرف نفسك بنفسك » (١) .

وإذا كان حديث كيركجارد عن المرحلة الحسية بصفة خاصة قد فتح المجال للاهتمام بالجسم وبالحياة الشهوانية التى تستهدف اللذة الحسية ، فان حديثه عن المرحلة الأخلاقية وما تفضى اليه من مقولات الخطيئة والقلق ينطوى على اعتبار الجسم مصدراً الشهوة التى تثير القلق فى البعد « الروحانى» من الانسان وهو البعد الذى يتناقض مع الحياة الشهوانية (٢) .

حقا أن الحياة فى المدرج الأخـلاقى تفرض على الذات تحقيق امكانياتها ،

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٧٢ .

(٢) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، ص ٦٦

وبالتالى اختيارها لذاتها ، ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار (١) .
ومن هنا فان التمييز المطلق بين الخير والشر لا يتضح لنا الا عندما يختار الانسان ذاته . وحينما اختار ذاتى بصورة مطلقة ، أكون قد وضعت التمييز النهائى بين الخير والشر كما تتطلب الأخلاق . فالقدرة على الاختيار بين الخير والشر يخص الجميع بصورة جوهرية ، ولا يختلف أحد عن آخر ، (٢) الا أن البناء الأخلاقى للوجود الانسانى لا يزال بعد غير مكتمل ، فعلى الرغم من أن الانسان فى المدرج الأخلاقى يتجه صوب ما هو كلى ، فانه يجد نفسه مرتبطاً بان يبقى خلال حدوده ، اللهم الا إذا وجد فى دخائل ذاته .. وفى خطيئته وفى إيمانه .. معابر تقوده إلى التجاوز .. إلى الله أو إلى المدرج الدينى . وذلك لأن الأخلاق التى لا تراعى الخطيئة هى علم خامل تماما ، أما إذا أكدت على الخطيئة فانها تتجاوز ذاتها (٣) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل لماذا لا تكون الدائرة الاخلاقية مرحلة يجب التوقف عندها ؟ ولماذا لا يكون الهدف الأقصى للحياة الانسانية هو الوصول إلى الاكتفاء الذاتى فى ميدان الأخلاق حيث يضع الانسان تميزاته الخاصة بين ما هو خير وبين ما هو شر ؟ والواقع أن اجابة كيركجارد على هذين السؤالين قد وضعته فى موقف يتعارض مع موقف معظم الفلسفات المعاصرة بوجه عام ، وضد الكثير من الفلسفات الوجودية بوجه خاص. ذلك لأن كيركجارد يرى فى المدرج الأخلاقى المتبدى بأوضح صوره الصراع القائم بين المتطلبات الكلية وبين الباطن

1. Kierkegaard, S., The Concept of Dread, p. 149.
2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 33.
3. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p. 417.

الفردى . ان كيركجارد لم ينكر مشروعية التفكير الموضوعى كما نجده فى نطاق العلم والميتافيزيقا لكنه لاحظ أن فى كل الأمثلة التى سيطرت عليها الموضوعية ، نجد أن ما هو كلى تكون له السيادة على الفرد ، وهذا يعنى بالتطبيق على مجال الأخلاق أن ما يتحقق بواسطة الميول الشخصية لا يكون الا من أجل تحقيق رفاهية المجتمع لا تحقيق رفاهية الفرد . كما لاحظ أيضا أن لبطولات الاخلاقية المبالغ فيها تنفصم عن الدين أولا تقيم معه علاقات وثيقة على الأقل ، وحينذاك فانها تحيل التبعية الشخصية والخضوع الفردى إلى الشئون التشريعية والاجتماعية. ومن هنا يقرر كيركجارد أنه حينما يعتقد المرء أن بامكانه الوصول إلى الصواب بواسطة تحقيق مواد القانون وحسب ، فان الأخلاق تصبح بمثابة حاجز معضل للحقيقة ، ذلك لأن العقيدة تنطوى على فرد قائم فى الزمان يقف فى مواجهة مع أبدى يتبدى كشخص فى الزمان. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بصورة أخرى فنقول أن المتطلبات المثالية للأخــلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لا تبعث حياة جديدة ، بينما يبدأ الإيمان بالحقيقة . . حقيقة الحياة الجديدة ، بدلا من أن يرتكز فقط على المثاليات . ان الأخلاق بتعميقها للوعى الانسانى بالصراع الاخلاقى ، يمكن أن تمهد الجو للخــلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص (١) . ان الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية وبالأوامر والوصايا وبالخير وبالشر والصواب والخطأ ولكنها لا تهتم بالخطيئة . والفارق بين الأخــلاق والخطيئة هو أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها بقوانين مطلقة أو نسبية ، فى حين أن الخطيئة هى تحد موجه ضد الحقيقة المتعالية (الله) ، ومع هذا فان الفصل بين الأخــلاق وبين الخطيئة لا يتم الا بصعوبة بالغة ، اذ فعل الشر خطيئة ،

---

(١) على عبد المعطى : كيركجارد ، ص ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

وفاعل الشر صاحب خطيئة ،ومن ثم فان أخلاقا لاتقيم وزنا للخطيئة تعتبر علما خاملا تماما ، فى حين أن الأخـــلاق التى تؤكد على الخطيئة تكون أخلاقا تبحث وتتطلع إلى ما وراء حدودها . ونجد أيضا ذلك التناقض المبهم يرجـــع إلى أن القانون الاخـــلاقى وهو مبدأ وضعى وكلى ينبغى أن يكون فى موضع أعـلى وأسمى من فكرة الخطيئة ، ذلك لأن هذه الفكرة الأخيرة تتسم بأنها سلبية وفعل فردى (يخص آدم وحده) بينما نجد أن الخبرة والتجربة الشخصية تبرهن على العكس من ذلك ، ذلك أن الفـرد بفعل الخطيئة يكون بالفعـل أعلى من الكلى ، ما دام يتجه بفعـله ضـد المتعـالى (الله) وهو على هـذا النحو يكون محتـــكا به .

وعلى أية حال فاننا نجد مرة أخرى هـذا التناقض الذى يزودنا بالاجابة : فعندما يخرج الفـــرد من دائرة الكلى بسبب جرمه (جريمته) فانه يتمكن من العودة إلى الكلى فقط بفضل أنه قد عاد كفـــرد له علاقة مطلقة مع المطلق (١) .

ويظل المرء فى المدرج الأخلاقى إلى أن يدرك عظم خطيئته بحيث يتعذر على المبادىء الاخـــلاقية والقوانين الاجتماعية أن تحملها له ، ومن ثم يكون عـلى الانسان أن يقفز إلى الهاوية ، أو أن يقفز بين يدى الله ، حيث يضـع خطيئته أمام الله الذى هو الابدية ، ومن ثم تنقلب الخطيئة من خطيئة إلى اثم . وبهذه القفزة ينتقل الانسان من المدرج الاخلاقى إلى المدرج الدينى (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 38.

٣ - المدرج الديني :

وها هنا نصل الى المدرج الثالث من مدارج الحياة عند كير كجارد حيث يدرك الفرد أنه ليس مسئولا فقط تجاه نفسه وتجاه الانسانية ، بل أنه مسئول أولا وقبل كل شيء أمام الله، وهذا يعني انتقال الحياة بحالتها الأخلاقية الى الحالة الدينية لها .. انها تنتقل من هذه الى تلك حينما يختار الانسان ذاته بكل ما فيه من تدفق عاطفي ، كمذنب يلتمس غفران الله ، كيائس يرغب في الخلاص ، وكفرد قلق ينشد طمأنينة الذات وراحة النفس (١) .

ويهمنا أن نشير هنا الى أن الانسان الذي كان يتمتع بحرية كاملة وباختياره في المدرج الأخلاقي فانه بانتقاله الى المدرج الديني لا يفقد هذه الحرية وذلك الاختيار ، بل أنه يظل في هذه الحرية وان اختلف معناها عن الحرية من الناحية الأخلاقية . واذا كان الانسان في المدرج الديني يحاول أن يكفر عن نفسه فما ذلك الا لكي يحتفظ بحريته . ولا شك في أن فعل الايمان نفسه فعل حر ، وبالتالي فان الفرد يصل اليه باختيار حر أيضا . وهذا ما يؤكده كير كجارد بقوله : الاختيار شيء عظيم لا تستطيع أن تتخلص منه أبدا .. فهو يبقى معك واذا لم تستعمله يصبح لعنة .. انه ليس اختيارا بين الأحمر والأخضر، وليس بين الفضة والذهب ، بل هو اختيار بين الله والعالم ، (٢) .

ويصور لنا كير كجارد من ثنايا كتابه «الخوف والرعدة» Fear & Trembling الصدام بين الدائرتين الأخلاقية والدينية ، فابراهيم .. فارس الايمان .. يأمره

---

(١) علي عبد المعطي محمد . كير كجارد ، ص ٢٩١ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 38.

الله بذبح ابنه بعد أن منحه أياه في ظروف كان من المستحيل أن يكون لابراهيم ابنا فيها ، وبعد أن تنتابه لحظات خوف ورعده جد عظيمة .. وفي الوقت الذي استعد فيه للتنفيذ .. يأمره الله بأن يضحي بكبش عظيم فداء لابنه. لقد استعاد ابراهيم ابنه بفضل قوة ايمانه .. ولو لم يطلع ابراهيم ربه لكان عاصيا كافراً من الناحية الدينية ، ولو كان قد ذبح ابنه — بدون أمر الهي آمن به فعلا — لكان قاتلا أثيما من الناحية الأخلاقية . ويتبين لنا من هذه الواقعة أن الحياة الأخلاقية يمكن افسادها وابطال قواعدها وخرقها بواسطة الحياة الدينية ، أن كل شيء يصبح ممكنا بالنسبة الى الله ، وبواسطة « قفزة الايمان Leap of Faith يستبدل الفرد المتدين التناهي والزمانية اللتان فيه باللاتناهي والابدية ، بحيث تكون حياته كلها معاشه في ضوء علاقته بالله الحي .

ونحن إذ تابعنا كيركجارد نجده قد ذكر في كتابه « حاشية غير علمية Concluding Unscientific Postscript أنه يمكن تسمية المدرج الأخلاقي باسم « Religion A » بينما يمكن تسمية المدرج الديني باسم « Religion B » . فحينما يقف الانسان أمام الله بخطيئته التي تعني عدمية ذاته يكون في حالة Religion A . . ذلك لان تناهي الانسان يسبب له الوقوع في أزمة اليأس الوجودي ، وهي أزمة تعني « المرض حتى الموت Sickness Unto Death » . وهذا المرض ليس مرضا فيزيقا يؤدي الى الموت أو الى أن نبرأ منه بالعلاج الدوائي أو الجراحي . أنه مرض روحي . لا ينتهي بالموت الفيزيقي ، ويمكن أن نشفى أو نبرأ منه بواسطة « الإيمان الوجودي » وحسب . أن اليأس — فيما يقول كيركجارد — يتكون عند الانسان الذي يريد أن يكون ذاته ، ذلك أن اليأس لا يمكن أن يقضي على الذات . وحينما ينقلب

اليأس إلى ضده . أى إلى الإيمان . يكسب الإنسان ذاته الحقة ، بفضل اكتسابه للاله واللاتناهى . أنه يقفز فى العدم حيث يمكن أن تكون هاوية الخطيئة هى هاوية الإيمان ، كلما كان يأسك لمعنى أعظم ، كلما كان غرقك أعمق ، وكلما كان ايمانك أكبر ، كانت قوة الله فى انقاذك أنفذ . كلما كان الانسان ضعيفا ، كان الله قويا ، وكلما كان الإنسان قويا ، كانت قوة الله فيه ضعيفة . فى الإيمان يعبر الإنسان عتبة مدخل « Religion B » أنه يخاطر بكل شيء ، لكنه يكسب حب الله ، ويكسب فى نفس الوقت وجوده الحق (١) .

والواقع أن الإيمان المسيحى عند كيركجارد لا يمكن ضمه إلى المرحلة الحسية التى التى نلمس فيها اهتماما تلقائيا بالله وهو مختلط بالحياة الفردية المتناهية كما لا يمكن أن يختلط بالحياة الأخلاقية وبالقرار الاخلاقى ، أو حتى بالمثل العليا الأخلاقية . أن الايمان المسيحى هو حالة من المباشرة المتضمنة لارتباط عملى وليس نظرى بحقيقة أخرى غير حقيقة الفكر الانسانى ، وهى حقيقة الله لا حقيقة الذات المتناهية أو المثل الأخلاقيه .

ومن ثم فان الايمان المسيحى يأتى بعد المرحلتين الحسية والأخلاقية اللتين تتصفين بالتفكير العقلى ، ولا يأتى بعدهما لا بمعنى أنه مجرد تطوير لهما ولا بمعنى أنهما يفضيان اليه ، ولا بمعنى أن الايمان يكون نتيجة لهما ، ويكونان بمثابة مقدمتان له ، كما أنه لا يكون عبارة عن مركب Synthesis منهما على غرار ما نجده فى الجدل الهيجلى الثلاثى الخطوات . أن هناك فاصلا حاسما بين الدائرة الدينية وبين الدائرتين الحسية والأخلاقية . أو هناك قطيعة وعدم اتصال بين

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ص ٢٩١ — ٢٩٢

الايمان وبينهما ، وهو ما يعنى أن ثمة انفصال بين أنماط التفكير التى نجدها فى المدرجين الحسى والاخلاقى وبين فعل الايمان المسيحى ، ولقد عبر كيركجارد عن تلك القطيعة بقوله أن هذا الانفصال يتطلب قفزة موجهة إلى الإيمان ،وإن ليس ثمة تفكير مهما بلغت درجة شدته يمكن أن يتأدى بنا إلى الإيمان .. أن الأمر يحتاج إلى قفزة تدخل بنا محراب الأبدية واللاتناهى ، وتتأدى بنا إلى أن نكون بين يدى الله (١) .

ثالثا – تعقيب ومناقشة

يتضح لنا من خلال استعراض أهم معالم وأسس الفلسفة الدينية عند كيركجارد أنها عبرت أصدق تعبير عن روح الفكر الوجودى المعاصر الذى ارتبط بالنزعة الإنسانية الطبيعية . ويلتصق بالواقع الدرامى اليومى للوجود .

فقدم لنا كيركجارد فلسفة تمتزج بالعاطفة وتموج بالانفعالات ، فكانت أفكاره وفلسفته فى أساسها صورة حية وترجمة صادقة ، وتعبيراً حقيقيا عن حياته الشخصية وتجاربه الخاصة التى تمثلت فيها كل حزن وكآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب . ومن هنا جاءت آراؤه تصويراً أمينا لمعاناته الدينية والعاطفية ، بحيث يصدر الجدل الباطنى الكيركجاردى من صميم شخصيته نفسها ، فمن أعمق أعماقه كان يستخرج التناقضات ، ومما يعتمل فى داخل ذاته كان يصل إلى الصراع والتوتر ، ومن تأملاته لذاته واستبطانه لمكنوناته نفسه كان يعرض لنا مفهومه عن الجدل .

والواقع أن كيركجارد يعرض علينا فلسفة تتسم بالطابع التشاؤمى والحزن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

والـكآبة حتى أن أسمه نفسه « كيركجارد » إنما يعنى المقبرة Cemetery(١) .

لقد اجتهد كيركجارد فى تفسير الوجود تفسيراً جدليا يقوم على العاطفة ، وهو مـا يعنى أن التمزق العاطفى والتناقض يغلف الوجود ، فـكل شىء فى نظر كيركجارد ينطوى على تناقض وتتمثل الاضداد من حولنا فى كل مكان ، والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الوجود يتصف بالعاطفة .

ومن ثم كان هجوم كيركجارد الشديد على الأفـكار الموضوعية والانساق الفكرية الخالصة ، التى لا تعبأ بالفردية الذاتية بكل ما فيها من عينية وخصوصية.

يقول بتر فروند ودنيس فى كتابهما « الفلسفة المعاصرة واصولهـا » أن كيركجارد لم يستهدف النظر فى الأسباب الموضوعية بخصوص الاعتقـاد فى وجود الله ، كما أنه لم يدرس أى دراسة موضوعيـة التصور الخاص بالطبيعة الالهية ، إذ كان يرى أن الموجود الزمانى المتناهى لا يستطيع أن يحيط بالموجود الالهى الابدى وأن مسألة الإيمان هى مسألة مفارقة تفر من كل عقل وتهرب من كل منطق (٢) . مع ذلك فان الإنسان يستطيع مواجهة الله ومن ثم يعرف نفسة وهذا هو ما نراه مثلا فى اعترافات Confessions القديس أوغسطين(٣)

ولقد أكد كيركجارد كثيراً عـلى مسألة الحرية فذهب إلى أن الحرية هى جوهر الفرد وهذه الحرية تؤكد نفسها مقابل ما عداها . والحرية اختيار مطلق

1. Lowrie, Walter, Kierkegaard, Lee M. Capal, Vol. 1, U.S.A. 1962, p. 20

2. Peter Freund, S.P. & Denise, T.C, Contem Porary Philosophy and Its Origins, p. 192.

3. Ibid., p. I92.

والاختيار يتضمن الرفض ، مما يسمح للعدم أن يلج الوجود ولهـــذا كان فى الوجود ثغرة وهو ما لا يمكن ملؤها أبدا . والاختيار يتضمن المخاطرة ، والمخاطرة تستدعى اليأس . ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية والضرورية فى تكوين الوجود . ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس ولا معنى للخلاص منـــه ، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء ، إذ اليأس مصدر الشعور والتفكير مصدر التعالى الدائم : فمن لا ييأس مما فيه ، لا يطلب شيئاً أبدا ، أعنى : لا يشعر ولا يفكر ولا يأمل .

* * *

الفصل الخامس

الجدل الكيركجاردى : الملأ والخواص

الجدل الكيركجاردى : الملامح والخواص

تقـديم :

أولا : ملامح الجدل الكيركجاردى .

ثانيا : جدل حالات الوجود عند كيركجارد

(١) الجدل واليأس .

(٢) جدل القلق الوجودى .

(٣) جدل الحرية الوجودية

(٤) جدل الخطيئة .

(٥) جدل الايمان

ثالثا : تعقيب ومناقشة

الجدل الكيركجاردى : الملامح والخواص

تقديم :

تحدثنا فيما سبق عن أسس الفلسفة العينية عند كيركجارد والتى تعتمد فى صميمها على الذات العينية المشخصة وتتعارض مع كل موقف أو اتجاه موضوعى مجرد يصب الموجودات فى قوالب جامدة خالصة .

والواقع أن كيركجارد يرى أن الوجود فى أساسه ... ر عن جدل مستمر ، أى أنه حركة نابضة يتم فيها الانتقال من الذات إلى الآخر ، واتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى : كما أن المقولات التى عرض لها كيركجارد مثل القلق واليأس والموت والاختيار والحرية كل هذه المقولات تعبر بحق عن روح الجدل بمعنى أنها تنطوى فى داخلها على تعارض باطنى : فالبدء يتضمن النهاية ، والقلق ينطوى على الطمأنينة ، والموت يتطلب الحياة . يقول كيركجارد : « كل شىء عندى له طابع جدلى » (1) .

ومن ثم ينبغى علينا أن نهتم بالطابع الجدلى لكل ما هو موجود ، لأن الوجود نسيج من الاضداد ، كل ما فيه ينضح بطابع التناقض ، ذلك لأن الامكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، إذ هذا طابعه الأصيل ، والفعل لا يكفى لالغاء هذا الطابع . وإذا كان الممكن يجمع بين النقيضين ، فلأن الامكان بمعناه الحى الحقيقى الايجابى لا بد أن يتضمن القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للامكان إذ كان من ناحية واحدة ، بل سيكون حينئذ فعلا ، وليس امكانا . فاذا كان كل وجود فى إصله أو ماهيته امكانا ، فلا بد أن يكون فى الوجود

I) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 17.

المتحقق طابع الماهية والأصل ، طابع الامكان ، أعنى طابـــع التناقض . ومن الضرورى إذن أن نقول بوجوده حتى بعد الانتقال من الامكان إلى الواقع ، أو من الوجود الماهوى الى الآنية . فـــكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما فى داخل ذاته . ومثل هذا الاستقطاب هو فى سياقه وتطوره ما نسميه بالجدل ، فالفارق بين الاثنين يتمثل فى أن الاول منظورا اليه من ناحية السكون والثبات ، أما الثانى على العكس منظور اليه من ناحية الحركة ، فالجدل هو السياق الحركى للاستقطاب .

لقد أصاب هيجل فى اكتشاف الجدل ، لـــكنه فهمه بمعنى يباعد بينه وبين ما نقصده هنا . فالجدل عند هيجل منطقى عقلى مبتعد تماما عن أن يكون نسقا وجوديا . أمـــا الجدل الذى نعنيه فهو السياق الوجودى الصادر عن العاطفة والارادة ، فهو منطق العاطفة والارادة ، بينما الآخر منطق العقل . وهذا الطابع العقلى الذى يتسم به الجدل الهيجلى هو الذى أفسد عصبه الحقيقى ، أعنى التناقض مما اضطر هيجـــل إلى القول بفكرة « الرفع Aufhebung » أى إزالة التناقض عن طريق المركب الذى يجمع الفكرة والنقيض . وعـــلى الرغم من أن الحركة لا تزال فيه مستمرة بفضل نقيض الفكرة المضاد لهذا المركب ، فان مجرد ادخال « الرفع » فيه تشوية للتناقض والتقابل . ولو كان هيجل جريئا فى منطقة لاحتفظ للجدل بطابع التناقض باستمرار ، ولـــكنها النزعة العقلية ، التى من شأنها أن تنظر إلى الأشياء من ناحية السكون والثبات ، قد اضطرته إلى أن يوقف الحركة فى هذه المحطات التى سماها مركبات . أما نحن فنريد أن نحتفظ بالطابع الحركى على الدوام ، لأن العاطفة والارادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والصيرورة الدائمة ، والتغير الشامل . فلا مناص إذن من أن نجعل

الجدل هذا بالطابع (١)

والواقع أن كيركجارد عندما يؤكد على أهمية التناقض بين حالتى الوجود فى المدرجين الحسى والدينى انما كان يهدف إلى أن يميز تعاليمه من مراحـــل الوجود من النسق الهيجلى الثلاثى الخطوات الذى يبدأ من الفكرة فالنقيض ثم إلى المركب بينهما .

ومما لا شك فيه أن كيركجارد قد استفاد كثيرا من دراسته لمنطق هيجل إلا أنه قد ارتأى أن ما قام به هيجل من توحيد الفكر مع الوجود قـــد أثبتت التجربة الانسانية بطلانه . ومن هنا يرفض كيركجارد رفضا قاطعا أن يوحد بين الوجود والتصور العقلى أو المطلق ، وإنما يوحد بين هذا الموجود وحركة الاختيارات التى يقوم بها الانسان العينى المشخص .وهو الفرد فى صفته الشخصية وحريته ، لا الفرد باعتباره مكانا للكلى والقوانين الضرورية ،هو الفاعل المسئول فى الجدل الخاص بحالات الوجود الكيركجاردى .

ومن ثم فاذا كانت الدرجة القصوى فى الجدل الهيجلى هو الشعور الذاتى الكامل بالفكرة الشاملة ، فاننا نجد الدرجة القصوى فى الجدل الكيركجاردى تتمثل فى علاقة الفرد النهائية بالله (٢) .

يتضح لنا مما سبق أن الجدل الهيجلى قد أخفق فى مهمته ، فقد كان يستهدف الكشف عن حقيقة الوجود ، وتفسيره تفسيراً عقليا بحيث يبدو كل شيء وكأنه

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ص ١٥٥ — ١٥٦ .

2) Collins, James, The Mind of Kierkegaard, Secker and Warburg, London, 1954. pp. 47—48.

فى مكانه المناسب وسط هذا الكل الماثل . ولكننا قد رأينا أن التوحيد بين الفكر والوجود توحيد باطل ، وبالتالى فان حركة السير الجدلى للفكر لا يعنى أنه هو نفسه السير الجدلى للوجود . واذا كان الجدل الهيجلى لا يتعامل قط مع الأشياء الجزئية ، وتلك نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئى لا يمكن التعبير عنه فان الاحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له . . . الخ . وبناء على ذلك فاننى لا أفهم كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة ، وأنها تحمل السلب فى جوفها ، وأنها تتضمن جرثومة فنائها ، فى الوقت الذى انتهينا فيه إلى أن الجزئى لا يمكن معرفته لأن العلم هو علم بالكلى كما قال أرسطو (١) .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الجدل عند هيجل تتألف حدوده من تصورات مجردة وبالتالى غير ذاتية ، ولا علاقة بها بالشخصية ولا يخفى علينا أن مثل هذا الجدل المجرد لا يشارك فى عاطفية الوجود الحسى ولا فى ذاتية الكائن المفرد ، ولذا فانه لا ينطبق على الحياة الوجودية بمعناها عند فلاسفة الوجودية . ولما كان الوجود عند كيركجارد هو العاطفة والانفعال فهو يتصف بالحركة والصيرورة الدائمة ، ذلك لأن الوجود العاطفى لا يستقر على حال . ومن هنا : كان الوجود هو الصيرورة وكان جدليا على الدوام لأنه انتقال من وضع معين إلى وضع آخر . (٢) . وهكذا أراد كيركجارد أن يدخل فى التسلسل التصورى عند هيجل عنصراً وجدانيا عاطفيا ، خصوصا أن أهمية الجدل بالنسبة للذات هو الارتفاع بتوترها وانفعالها ، وبالتالى شعورها الحى بالوجود ، إلى

---

(١) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٣٨٣ .

2) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 265.

الدرجة العليا (١) .

أولا – ملامح الجدل الكيركجاري:

إذا كان الجـدل عند هيجـل منطقيا عقليا على نحو ما رأينا ، فان الجـدل الكيركجاردي على خـلاف ذلك ، فهو جدل وجودي يرتبط بالوجود العيني المشخص ، ويتخذ الجدل الكيركجاردي صوراً وأشكال متعددة ، فنجده المبهم أو المزدوج الدلالة الذي ننتقل فيه باستمرار من معنى إلى معنى آخر ، وهو أيضا تقابل الأضداد والتقاء المتناقضات مع الابقاء عليها ، وكل المفاهيم والتصورات التي يعرضها علينا كيركجارد والمقولات التي يسميها بالذاتية ، تتصف جميعا بأنها جدلية : فالأوحد هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضا . والقفزة أيضا جدلية من حيث أنها تتضمن في وقت واحد الهاوية والفصل الذي نختار به هـذه الهاوية . وكذلك الآن جدلية فهي مجرد لحظة في الزمان لكنها تتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهي نقطة التقاء الأبدي بالزمان ، والمفكر الذاتي إنسان يعيش الزمان لكنه يكافح ويناضل لكي يدرك الأبدي ولكي يوحد بين الزماني والأبدي بين المتناهي واللامتناهي – وحتى الوسيـلة التي يعبر فيها المفكـر الذاتي عن نفسه لا بد أن تتم بطريقة متناقضة : لانه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة . ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الإيمان ذاته : فحركة اللايقين دليل على علاقتنا بالله ، لان اللايقين هو علاقة الايمان . وحين لا يكون المرء متأكداً من صلته بالله فانه في هذه الحالة يكون على علاقة بالله : بؤساء وتعساء هؤلاء الذين يعتقدون أنهم على علاقة مع الله ، لانهم يقينًا —

---

(١) عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، ص٣٠ .

ليسوا كذلك . ومن هنا فان من يكون على يقين بأنه محبوب لا يخبر الحب حقا، بدون مخاطرة لا يوجد إيمان وكلما كانت هناك مخاطرة كان هناك إيمان ، وهو ما يعنى ارتباط الايمان بالمخاطرة ،والمرء يتخذ قرار الايمان ، على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق السماء (١) .

والأيمان عند كيركجارد مثله فى ذلك مثل الفكر هو علاقة جدلية بين الذات والموضوع ، ولكن التوتر فى الايمان يحتاج الى امكانيات لا نهائية ، لان الذات تكون مهتمة اهتماما لانهائيا والموضوع لا يكون مجرد معطى عقليا خالصا، وبالتالى لا يمكن استيعابه مباشرة عن طريق العقل . فالتوحد المبـــد أى بين الذات والموضوع والذى عن طريقه يمكن للمعطيات الموضوعية أن تدفع العقل إلى القبول أو الرفض لا يوجد فى الايمان ،فالايمان يحتوى أيضا على قبول لشىء مـا ليس بمعطى من معطيات العقل ولا يمكن الاستدلال عليه من المحتـويات السابقة للوعى . وليس ثمة استمرارية بين الوعى بالغفران والوعى بالخطيئـة مثلا ، مثل الاستمرارية التى توجد مابين اليقين واللايقين.وتقف الذات والموضوع على طرفى نقيض بالضرورة فى الايمان ومثل المعطيات يتحقق من خلال عمليـة جدلية تتعدى حدود التأمل الخالص (٢) .

ويجدر بنا قبل أن نستعرض لجـدل حالات الوجود عند كيركجارد ، أن نشير بإيجاز لاهم ملامح الجدل الكيركجاردى على النحو التالى :

(أ) الجدل عند كيركجارد هو جدل الانسان الفرد العينى المشخص .ومن

---

1) Wahl, J., Etudes Kierkegraadiennes, p. 30I.

2) Dupré, Louis. Kierkegaard As The Theologian, p. II8.

هنا فهو جدل متقطع حافل بالقفزات والوثبات والقرارات والمفاجآت ، وهو أيضا جدل كيفي فهو يتألف من لحظات غير متجانسة ومن قفزات وكيفيات وتغييرات وتقلبات شأنه فى ذلك شأن العاطفة ، فلم يعد ثمة اتصال أو توسط بين اللحظات بحيث ترتبط كل لحظة بما يسبقها من لحظات وتمهد للحظة التالية ، وتشكل اللحظات كلها فى نهاية الامر سلسلة متصلة من الحلقات كما هو الحال عند هيجل ، بل هناك لحظات منفصلة متقطعة تختلف بين القوة والضعف والدوام والاستقرار . وليست مدارج الحياة الثلاثة عند كيركجارد وهى المدرج الحسى والمدرج الاخلاقى والمدرج الدينى ، مراحل متصلة بعضها بعضا بحيث تفضى كل مرحلة منها الى المرحلة الاخرى فى تسلسل وانتظام ضرورى ، كذلك لا يتم الانتقال من مرحلة الى أخرى بالتدريج ، وانما يتم هذا الانتقال عن طريق القفزة ، فتاريخ حياة الانسان لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة الى أخرى ، وانما يتشكل هذا التاريخ من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال ، فكل حركة انما تنشأ من خلال الطفرة ، اذ لا يوجد أدنى اتصال فى مجال الموجود العينى المشخص. ولكن الاتصال لا يوجد الا عن طريق كل ماهو مجرد فالأفكار المجردة هى وحدها التى يمكن جمعها والتأليف والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أما اللحظة النفسية أو الحالة الوجدانية المشحونة بالعاطفة فانها غير مرتبطة بلحظات سابقة أو بلحظات لاحقة (١) . ومثل هذه اللحظات على الرغم من أنها لحظات عبور وانتقال يتم من مرحلة إلى أخرى أو من حال إلى حال ،فانها تمثل اللحظات التى نشعر بها لكننا لانستطيع بأىحال من الاحوال الامساك بها . والرجل الجدلى يؤكدها لأن الوقوف بجوار الفروق والاختلافات

I) Wahl. J., Etudes Kierkegaardiennes, p. I44.

المطلقة والتمسك بها والتأكيد عليها والعمل على دعمها هى التى تشكل الرجل الجدلى الحقيقى ، اذ أن الجدل الكمى يضع متساويات أو معادلات أما الجدل الكيفى فهو يضع اختلافات وفروقا (١) .

والواقع أن ثمة تشابها بين الجدل الهيجلى والجدل الكيركجاردى ، الا أن كيركجارد يؤكد على ما بينهما من اختلاف ، يقول كيركجارد : « كل شىء يعتمد على جعل الاختلاف مطلقا بين الجدل الكمى Quantitative والجدل الكيفى Qualitative . والمنطق بأكمله هو جدل كمى ، أو هو جدل جهة Model ، ما دام كل شىء واحد ونفس الشىء . أما الجدل الكيفى فهو الذى يتعلق بالوجود » (٢) .

(ب) ان الجدل عند كيركجارد ليس هو المطلق : ان الجدل ليس له أصل فى ذاته وأيضا ليس هو غاية فى حد ذاته ، وانما هو وسيلة تقودنا صوب المطلق ، ومن هنا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وانما يفسر بدفعة آتية من الله : ومن ثم يدور الجدل بين حدين: الوجود والمطلق، وهكذا جاءت تلك الصيرورة وذلك الجهد الذى لا ينقطع للجدل عند كيركجارد وهو ان يصل قط إلى الطمأنينة التى يتطلع اليها الفيلسوف الهيجلى فى الفكرة الشاملة .

(ج) تتصل فكرة النفى أو السلب بفكرة الجدل الكيركجارى ، وان كان يفسرها تفسيرا ذاتيا عاطفيا : فالنفى هو هذا الطريق الضيق الأبدى للفكر

1) Ibid., p. 145.

2) Kierkegaard, S. The Journals of Kierkegaard—1834—1854, Translated by Alexander Dru, Fontana Books, London, & Glasgow, 1958, p. 98.

والذى يتعذر على أن الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذى يحركه .. لكن النفى عنده يرتبط بالذاتية ، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هى ذات حرة ، وهو مهاز للذاتية : والروح والزمان واللامتناهى كلها تصورات سلبية والفكر الذاتى هو ذلك الذى يعرف سلبية المتناهى . وفى الخطيئة يشعر المفكر الذاتى بالسلب إلى أقصى حد ، لكن كيركجارد يؤكد باصرار على أن السلبى يجب ألا يختفى فى الايجابى . فينبغى أن يظل قائما باستمرار ، حاضرا لا ينقطع فى قلب الايجابى وهو موجود فى صورة الوعى الحاضر بالخطيئة وفى صورة غفران الخطايا ، وفى صورة اللايقين (١) .

(د) يتصف الجدل عند كيركجارد بأنه جدل ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الانسان الفرد . وهنا يجتهد كيركجارد فى تفسير الوجود تفسيرا جدليا يقوم على العاطفة . وهو ما يعنى أن كيركجارد يفهم الجدل على أنه ذاتى وعاطفى فليس الجدل عنده مجرد تسلسل أفكار وانما يرتبط الجدل بالتعاطف وهو يرتفع بالعاطفة إلى أعلى درجة ويجعلها تلقى حرارتها بكثافة عالية فى نفس الوقت الذى يولد لديه العاطفة ويثيرها ، ولدينا الجدل الغنائى الذى يصفه لنا كيركجارد فى كتابه « الخوف والرعدة Fear and Trembling » (٢) .

ومما لا شك فيه أنه من المستحيل أن يوجد الانسان وأن يفكر فى وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما لأن الوجود عند كيركجارد عبارة عن تناقض هائل والموجود الفرد يعيش هذا التناقض ، ومن ثم فهو مشحون عاطفيا بكثير من الأفكار لكنها « هى نفسها أفكار ملتهبة وليست موضوعية ... » ولقد

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 148.

2) Ibid; p. 154

أخطأ فلاسفة القرن التاسع عشر وخصوصا هيجل فى حين فصل بين الجــــدل والتعاطف واحتفظ بالتعاطف الشعور وحده وحرم الشعور من الجدل كما حرم الجدل من حركة العاطفة ،وجعل العقل هو وحدة الجدل،والحركة المنطقية وهى حركة مجردة تماما — حركة جدلية .

(٥) ان ما يميز الجدل عند كيركجارد أنه ، جدل لا تحل تناقضاته ولا يتم الغاء الصراع بين الاضــداد فى مركب أعلى كما هو الحال فى الجدل الكمى عند هيجل ، فالموجود الفــرد يعيش دائما فى قلق مستمر وتوتر مخيف متصل وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا ،انه يختار وحدة المتناقضين فى تناقضها ذاته ويتمسك بهما معا ، وفى ضوء هذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الاضداد هى القمة التى يصل اليها الجدل . ويمكننا أيضا أن نقول بأن الجدل عند كيركجارد يحتفظ دائمـا بالاحساس بالاثم والخطيئـة . والجــدل الكيفى الكيركجاردى يحتفظ بهذه الفكرة لأنه جدل وجودى ، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الأضداد لا تختفى ولا تخف حدة الصراع . ومن هنا نجد ارتباطا وثيقا بين فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات ، فترتبط العاطفة بالمغايرة (١) .

وهكذا يتجلى معنى الجدل عند كيركجارد فى التقابل بين الروح والجسد وما يترتب عليه من صراع وكفاح مستمر بينهما ، بحيث يمكن القول بأن الصراع بين الروح والجسد يعد من أهم المصادر الأساسية للجدل الكيركجاردى، كذلك نجد أن تربيته وحياته الشخصية قد أسهمت بقدر كبير فى صياغة فكرته عن الجدل كالصراع بين الأضداد، والتنافر المستمر بين عاملين لا ينفصل أحدهما

1) Ibid., p. 146.

عن الآخر (١) .

ويمكننا أن نتبين كيف أن كيركجارد في انتقاده لجدل هيجل كان يشير صراحة إلى ما يعتمل في داخله من تمزق وقلق وصراع ، وعما يستشعره من تعارض بين الروح والجسد، الأمر الذي جعله ينظر إلى الوجود بأسره من منظور عاطفي، فليس ثمة إتصال في ذلك كله ، لأن العاطفة في جوهرها متغيرة ومتقلبة ومتقطعة كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد . أما بالنسبة للموجود Exister فالمقصود به — على حد قول جان فال — أن يكون مشبوب العاطفة وأن يمتلك الخيال والشعور والوجدان والجدل : « العاطفة والجدل مرتبطان ، لأن العاطفة تنقل الوجود إلى ذلك العمق من أعماق الوجود بحيث يتحد المتناهي واللامتناهي وهو اتحاد يجاوز الوجود فنشعر أننا أكثر مما كنا، نشعر أننا لا متناهين : ان العاطفة تجعلنا نصل إلى أعلى نقطة في الوجود إلى أعمق نقطة في الجوانية فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا وأننا بلغنا اللامتناهي » (٢) .

ثانيا : جدل حالات الوجود عند كيركجارد :

(١) الجدل واليأس

ينفرد الانسان دون غيره من سائر الكائنات بأنه موجود يائس قلق ، والوجود نفسه معناه أننا نعاني اليأس والقلق ، الذي يتصل بالواقع وبامكان الخطأ . ولهذا يعتبر اليأس من العناصر الانفعالية الأساسية في تشكيل الوجود . ولا سبيل إلى التخلص من اليأس ، لأن التخلص من اليأس يرادف العدم ، اذ اليأس مصـــدر

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, P. 2.
2) Ibid. p. 246.

الشعور والتفكير ، مصدر التعالى الدائم : فمن لا ييأس مما فيه لا يطلب شيئا قط ، أعنى : لا يشعر ولا يفكر ولا يأمل (١) .

والواقع أن اليأس يكتنف الوجود ، فلا يخلو إنسان ما من معاناة اليأس ، تماما مثلما لا يوجد على وجه الأرض ذلك الانسان الذى يخلو جسمه تماما من المرض . فكل البشر على اختلافاتهم يعانون اليأس بصورة ما . يقول كيركجارد : « ان اليأس — لا الأمــــل — هو الظاهرة البشرية الطبيعية » (٢) ، فلا يوجد إنسان واحد تخلو نفسه تماما من صور الانزعاج والتبرم أو الضجر أو اليأس أو أية صورة من صور التمزق الداخلى ، وكما أن الانسان يعيش حياته العادية وهو يحمل فى داخله جرثومة هذا المرض وهذا المرض هو اليأس : « وقد تبدو هذه النظرة لكثير من الناس أنها تنطوى على مفارقة ، ومبالغ فيها إلى حد كبير ، كما قد تتراءى لهم أنها شاحبة وكئيبة إلى حد التشاؤم ، الا أنها فى الواقع ليست كذلك ، أنها ليست قاتمة ، بل على العكس تماما فهى تحاول القاء الضوء وتجلية الموقف بالنسبة لموضـــوع يتسم بالغموض عادة . وهذه النظرة ليست كئيبة بل على العكس هى نظرة تتصف بالعلو والتسامى لانها تنظر إلى كل انسان من منظور روحى . وهى ليست مفارقة بل هى على العكس تماما فهم ووعى وادراك يقوم على الاتساق ومن ثم ليس فيها شىء من المبالغة (٣) .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ص ٩ .

(٢) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢٦٣ ، والنص نقلا عن نفس المرجع .

3) Kierkegaard. S. The' Sickness Unto Death Translated by W. Lowrie. Achor Books New York 1954. p. 155.

يرى كير كجارد أن خبرة اليأس تفى حاجة ومطلبا روحيا هاما ، يفرض نفسه على الانسان وهذا المطلب يدعو الانسان إلى أن يكون روحا حقا ، اذ لو ظل الانسان مجرد جسم مادى أو مجرد حيوان لما وجد اليأس اليه سبيلا . ومن هنا كانت النظرة الشائعة « المجوجة » إلى اليأس تتعلق بالمظاهر ، وهى لهذا كانت نظرة سطحية ساذجــة ، لانها تزعم أن كل انسان ينبغى أن يعرف نفسه تماما أفضل من أى شخص آخر ، إذا كان فى حالة يأس من عدمه . وفى ضوء ذلك فمن يعتقد أنه يعانى من اليأس ينظر اليه على أنه فى حالة يأس ، أما من لا يعتقد أنه فى يأس فيكون سليما ويخلو تماما من اليأس، وبالتالى يتحول اليأس —وفق هذه الرؤية — إلى ظاهرة نادرة مع أنه فى حقيقة الامر ظاهرة عامة وشاملة تماما ، والواقع أنه ليس من النادر أن يعيش الانسان فى حالة يأس بل النادر هو أن يعيش انسان ما بدون يأس .

والواقع أن هذه النظرة المجوجة تنظر إلى مقولة اليأس نظرة سطحية للغاية فهى تتغاضى وتتجاهل عن أمور كثيرة منها : أنها تتجاهل تماما عن احدى صور اليأس الجوهرية والتى لا يكون الانسان على وعى صريح بها . أعنى ألا يشعر المرء بهذا اليــأس ، كما أن هذه النظرة تقع فى نفس الخطأ بالنسبة للجسم حين تعتمد على ما يدعيه المرء بأنه يتمتع بصحة جيدة لمجرد أنه لا يشعر بأى مرض أو بأى عرض لمرض : « الا أن الخطأ فى الحالة الثانية يكون أكثر عمقا لانلديها فكرة ناقصة تماما عن الروح أكثر من فكرتها الناقصة عن المرض والصحة » ، وبدون فهم الروح يصبح من المستحيل علينا أن نفهم اليأس ، وهو ما يعنى أن فهمنا اليأس مرتبط بفهمنا للروح : كثيراً ما يحلو البعض أن يقول أن الانسان سليم معافى حين لا يشكو هو نفسه من مرض ما ، ولكن الطبيب ينظر إلى المرض

نظرة مغايرة ، فهو يعرف أنه لما كان ثمة مرضا وهميا متخيلا فهناك أيضا صحة وهمية ، ولهذا فان الطبيب المتمرس النابه يعلم تماما أنه لا ينبغى أن يثق فى كل ما يقوله المرء عن حالته الصحيـة ، ولو أنه وثق ثقة مطلقة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية — سواء أكان مريضا أم سليما — ولما كان ثمة ما يدعو لوجوده كطبيب . فلا يقتصر دور الطبيب على وصف الدواء والعقاقير فحسب ، بل أن مهمته أكثر من ذلك . أن يعرف المرض ، ومن ثم عليه أن يعرف من البداية عما إذا كان الشخص الذى يزعم المرض مريضا حقا أم أنه سليم حقا ، وتلك هى الحال نفسها مع طبيب الارواح حين يعالج اليأس فهو يعرف طبيعة اليأس وهو على اتصال مباشر به ، ومن ثم فهو لا يقنع بما يؤكده الانسان عن نفسه من أنه لا يعانى من حالة يأس (١) .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى مقولة اليأس عند كيركجارد ، لوجدناه يركز الانتباه على مسألتين أساسيتين ترتبطان بها ، المسألة الاولى أن هناك وجهتى نظر بصدد اليأس هما :

(أ) النظـرة الساذجة الممجوجة التى لا ترى ما فى حالات اليأس من جـدل .

(ب) النظـرة الجـدلية التى تنظـر إلى اليأس فترى من خـلاله دليـلا على وجـوده .

ويؤكد كيركجارد على أن النظرة السطحية المبتذلة تتغاضى عن واقعة أساسية وهامة هى أن اليأس بطبيعته جدلى ويفوق بكثير الأمراض الجسيمة المعروفة

1) Ibid., p. 156.

وذلك لأن اليأس هو مرض يتصل بالروح . وإذا استطعنا أن نفهم الطابع الجدلى فهما جيدا فانه يتيح لنا أن نتعرف على العــديد من الخصائص والكيفيات التى تندرج تحت مقولة اليأس ، لأنه فى حالة المرض العضوى فقــد يقتنع الطبيب فى احدى الحالات أن شخص ما يتمتع بصحة جيدة وهذا لا يمنــع أن يصبح نفس الشخص مريضا فى لحظة أخرى ، وبالتالى يكون الطبيب على حق حين يؤكد أنه كان سليما حين قام بفحصه فى البداية ثم انقلب فى لحظة أخرى مريضا ، أما فى حالة اليأس فان الأمر جد مختلف ، اذ أنه حالما يظهر عند شخص ما أنه فى حالة يأس فان هذا يدل على أنه كان يعانى من اليأس من قبل بل كان فى يأس طوال حيــاته ، وأن غياب اليأس عنــه لم يكن سوى حالة من حالات وجوده ، وهكذا يتلاقى السلب والايجاب فى اليأس . واليأس ليس أكثر جدلية من المرض فحسب بل أن مظاهره وأعراضه كلها جدلية ولهذا السبب نجد أن النظرة السطحية الساذجة غالبا ما تنخدع حين تقرر ما إذا كان اليأس موجودا من عدمه ، لان القول بأنك لست فى حالة يأس قد يعنى أنك فى يأس كما سبق أن ذكرنا لكنه قد يعنى أيضا أنك قد تحررت وتخلصت من اليأس . وقد يكون الاحساس بالطأنينة والسكينة تعبيراً عن يأس تام وقد يعنى أن الانسان قد تغلب على حالة اليأس وأصبح فى سلام . ومن هذه الناحية فإن اليأس لايمكن أن يشبه أمراض الجسد ، لان القول بأنك لست مريضا لا يعنى قط أنك مريض . أما فى اليأس فان القول بأنك لست يائسا يرادف القول بأنك يائس ، يقول كيركجارد : « ليس صحيحا أن نقول فى حالة اليأس كما فى حالة أمراض الجســد : ان الشعور بالوعكة هو المرض . كلا على الاطــلاق : ان الشعور بالوعكة فى حالة اليأس — هو شعور جدلى اذ أن عدم شعور المرء بالوعكة يعنى بدقة أنه فى حالة « يأس » (١) .

---

1) Kierkegaard, S., The Sickness Unto Dath, pp. 157—158.

والواقع أن اليأس ينتزع الانسان من نفسه باعتباره موجـودا متناهيا ، ويعيده إلى ذاته من حيث هو ما هو أبدى فى تلك الذات .

يتناول كيركجارد مسألة « الذات » من منظور سيكولوجى مختلط بتفسيرات لاهوتية ، فيذهب إلى ان يأس الانسان وقلقه وخطأه يصدر من داخل الذات الانسانية الشخصية لا من خارجها ، ويرى أنه ما دامت هذه الذات تتألف من المتناهى واللامتناهى .. الزمانى والأبدى .. الضرورة والحـرية ، وينتهى كيركجارد بالقـول أن الانسان بسبب عدم تمتعه باكتفاء ذاتى ، ونتيجة عـدم قدرته على أن يحقق ذاته تحقيقا كاملا وصحيحا الا عن طـريق الله ، فانه يقع فريسة اليـأس بسبب تركيبة من ناحيـة ، وابتعـاده عن الله من ناحيـة أخـرى (١) .

صـور اليـأس

يتخذ اليأس عند كيركجارد صـورا وأشكالا كثيرة وترتد جميعها فى نهـاية الأمر إلى اضطراب الأنا مع نفسـة ، يقول كيركجارد . « يريد الانسان ذاتـا معينة وهو لهذا يهرب من ذاته الحـالية ، وهو فى الحالتين . الحـالة التى يبحث فيها عن نفسة ، والحالة التى يهرب فيها من نفسة نراه يفعل ذلك لأنه لا يمتلك نفسة ، لا يمتلك ذاتا فى الحالتين . وهاتان الصورتان من صور اليأس غـالبا مايصعب التمييز بينهما ، فهما وجهان لظاهرة واحدة هى اضطراب الأنا مع نفسه ومن هنا نجد الضعف والتحـدى ورفض الذات والتلذذ الارادى بالذات تمتزج الواحدة بالاخرى (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٣٠٨ .

2) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 75.

وهناك صورة ثالثة من صور اليأس ترتبط بمستوى تأملى نظرى وهو اليأس من عدم الوعى بالحصول على الذات . ويمكننا أن نلخص بعض الملاحظات التى ينسبها كيركجارد إلى اليأس على النحو التالى .

(١) ان اليأس عنده لا ينشأ عن أسباب خارجية تصادفنا فى حياتنا اليومية، بل اليأس فى صميمة مسألة داخلية أو باطنية .

(٢) ولما كان هـذا اليأس يضع الله فى اعتباره فانه لا يعد مرضا عضويا يتلاشى بالعلاج أو ينتهى بالموت ، وانما هو مرض روحانى يتعلق بما هو أبدى فى الانسان ، وينتج عنه ظهور ارتباط الانسان بالابدية بطريقة سلبية ، وآلامة لا تفضى إلى الموت .

(٣) ينسحب هذا اليأس على الجميع ، وهو ما يعنى أننا جميعا نعانى اليأس ، ومن ثم يتصف بالشمول والعمومية . وتبعاً لذلك فلا ينبغى أن تنخدع بهؤلاء الذين يزعمون أنهم لا يتعرضون لليأس بصورة أو بأخرى .

(٤) واليأس يستحوذ علينا طوال الوقت ، رغم أننا قد لا نشعر أحيانا بأننا يائسون ، وفى أحيان أخرى بأن اليأس يغفلنا من كل جانب (٢) .

ويعتقد كيركجارد أنه فى امكاننا أن نكشف عن صور كثيرة من اليأس لو أننا دققنا النظر فى العوامل التى تتركب منها الذات ، فالذات عنده عبارة عن مركب : يتألف من المتناهى واللامتناهى ، والمركب يعبر عن علاقة وهذه العلاقة ترتبط بنفسها ومن ثم فهى تعنى الحرية : فالذات هى الحرية : لكن الحرية

---

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٠٩ .

هى الجدل القائم بين مقولتى الامكان والضرورة (١) . ولما كانت الذات مركب من عاملين هما المتناهى واللامتناهى ، أو هما الامكان والضـرورة فان هذا المركب هو نفسه أساس اليأس: « إذا لولم يكن ثمة مركب ما استطاع الانسان أن ييأس » — وهو ما يعنى أن عملية التأليف هذه أساسية وجوهرية فى مقولة اليأس وسوف يتفرع اليأس ويتنوع فى ضـوء وضع العوامل التى تتألف منها الذات . يقول جان فال : « إذا أردنا أن نفهم نظرية اليأس عند كيركجارد ينبغى علينا أن نضع فى اعتبارنا نظـرية الأنا والوجه المزدوج للأنا . وحـدة المتناهى واللامتناهى . . ان اليأس يعتمد باستمرار على علاقة خاطئة بين الانسان ونفسه » . ولكن ما الذى يعنيـــه بذلك ؟ وكيف يمكن للذات بأن تكون على علاقة خاطئة مع نفسها ؟

حقا أن الذات عند كيركجارد تركب — كما قلنا — من المتناهى واللا متناهى وهو مركب غايته أن تصبح ذاتا وتتحقق . « ولكن معنى أن تصبح ذاتا يعنى أن تصبح عينية ، ومعنى أن تصبح عينية هو الا تصبح متناهية ولا غير متناهية لأن ذلك الذى يصبح عينية هو المركب . ومن ثم فان التطور يعتمد على الانتقال من ذات معينة بصورة لامتناهية عن طريق عملية جعل الذات لامتناهية ، والعودة إلى الذات بشكل لا متناه عن طريق جعل الذات متناهية. وإذا لم تصبح الذات نفسها تكون فى يأس — سواء عرفت ذلك أم لم تعرفه . ومهما يكن من شىء فان الذات فى كل لحظة من لحظات وجودها تمر بصيرورة مستمرة . ذلك لأن الذات التى هى بالقوة ليست بالفعل أنها فقط ما تصير إليه . وإذا لم تصبح

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, p. 162.

الذات خــلال عملية الصيرورة هذه ذاتها الخاصة . فذلك يأس (١) . ومن هنا فسوف تنقسم صور اليأس تبعا لتكوين الذات ، فهناك يأس اللامتناهي وهنـاك أيضا يأس المتناهي .

ولكن إذا ما تساءلنا كيف يمكننا أن نعرف أن هــذا اليأس هو يأس اللامتناهي ؟ لوجدنا الاجابة تتمثل في أن المعرفة ينبغي أن تكون جدلية اذ لابد أن أعرف نوع اليأس عن طريق الطرف المضـاد . أبحث عن المتناهي لأن غياب المتناهي يعني اليأس وهـذا هو يأس اللامتناهي . ومعنى ذلك أن وصف اليـأس لا يكون ممكنا الا عن طريق ضده . وكل موجود بشري يقال أنه يصير أو يريد أن يصير لامتناهيا فحسب فهو في يأس ، لأن الذات مركب . فيه العنصر المتناهي هو عامل التحديد والتعيين ، أما اللا متناهي فهـو عامل الاتساع ومن ثم فيأس اللامتناهي هو التخيلي أو هو اللا أحد (٢) .

ينتقل كيركجارد من التحليل السيكولوجي لليأس إلى التفسير اللاهوتي له ، فيؤكد لنا أن عظمة الروحانية الانسانية يجب أن ترى في ضوء الحقيقة التي تقول بأن الله هو معيـار الذات وهدفها سواء أدرك ذلك الناس أو لم يدركـوها . وأن المسيحية هي التي تعمق اهتمام الفرد بالخطيئة ، وحــين تقدم فهما أعمق لهذه المشكلة ، فانها تفتح في نفس الوقت الطريق إلى العـلاج .. والطريق إلى الايمان .. فحين يرغب المـرء تحقيق ذاته ، لا بد في نظر كيركجارد ، أن يـؤمن بالله (٣) .

---

1) Ibid., p. 163.

2) Ibid. pp. 164—165.

(٣) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٣١٤ .

وإذا كانت الصورة الأولى من صور اليأس ترجع إلى العنصرين اللذين تتركب منهما الذات ، فاننا نجد صورة أخرى من صور اليأس تعود إلى عاملين أخرين تتألف منهما الذات أيضا وهما الضرورة والامكان . يقول كيركجارد . « الضرورة والامكان عاملان جوهريان للأنا لكى تصير أنا ، أعنى لكى تصير ذاتا . كما ينتمى المتناهى واللامتناهى إلى الذات فكذلك الضرورة والامكان ، فالذات بدون امكان تقع فى اليأس ، وبغير الضرورة تقع فى يأس آخر »(١) . ويعود يأس الامكان إلى نقص الضرورة وصحة هذه القضية يرجع فيما يقول كيركجارد الى الموقف الجدلى الذى ننظر فيه الى الذات فنجدها نسيجا من الامكان والضرورة . وكما أن المتناهى هو عامل التحديد فى علاقته باللامتناهى ، فكذلك الضرورة فى علاقتها بالامكان — هى التى تقوم بدور المراجعة والتحديد ، والذات ممكنة بقدر ما هى ضرورية ، فعلى الرغم من أنها ذات الا أنها لم تصبح بعد هذه الذات وهى بمقدار ما تكون ذاتها فهى ضرورية وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح ذاتها فهى امكان .

لكن اذا ما تفوق الامكان على الضرورة وطغى عليهما فان الذات تفرض نفسها وتفقد نفسها فى الامكان بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود اليهما . وفى هذه الحالة يكون هذا اليأس هو يأس الامكان ، فتصبح الذات امكانية مجردة تحاول أن تخلص نفسها من التخبط فى الممكن ، الا أنها تغوص فيه دون أن تتحرك من مكانها ودون أن تنتقل الى أى مكان لأن مكانها الحقيقى هو الضرورة. أعنى أن تصير ذاتا (٢) .

---

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, p. I66.

2) Iid., p. I69.

وعلى اية حال فان مجـال الامكانات يتراءى امام الذات متسعا اكثر فأكثر وتصبح الأشيـاء ممكنة اذ لا شيء منها قد تحقق واصبح واقعا بالفعل فيبدو امام الذات ان كل شيء ممكن وتلك هي اللحظـة التي تلتهم فية الهـاوية الأنا او الذات .. وإذا ما نظر المرء في مرآة ذاته فان المطلوب منه — على حـد قول كيركجارد — أن يعرف نفسـه . فاذا ما تتطلـع إلى ذاته في المرآة ولم يعـرف نفسه فانه لا يكون قد رأى أو شاهد ذاته بل ما يراه بعد رجلا فحسب ، مجرد انسان لأن مرآة الامكانية ليست عادية ، ولهذا ينبغي استخدامها بعناية وحـذر شديد ، ان الذات التي ترى أمامها كذا وكذا من الممكنات لم تشاهد الا نصف الحقيقة أو جانب منها فحسب وهي في مجال الممكنات لا تزال بعيدة عن نفسها : لا تزال في منتصف الطريق . فالامكانية هي أشبه ما تكون بموقف الطفـل الذي يدعو صاحبه لمشاركته في قطعـة لذيذة من الحلوى فيسرع ويقول . نعم ، لكن السؤال بعد ذلك هو . هل يسمح له والداه بالذهاب .. ؟ والوالدان هنا يمثلان الضـــرورة (١) .

وليس من شك أن مقولة اليأس عند كيركجارد تبين لنا عن الطابع الجدلي العاطفي الكيركجاردي ، فهي تكشف عن لقاء وصراع وتوتر دائم بين ضدين. فاليأس مؤلف بين اضداد . فأنا ذات ولست ذاتا وأنا امكان ولست امكانا في الوقت عينه .. الخ . ونحن لا نستطيـــع أن نتعرف على نوع اليأس الا عن طريق هذا الضد الآخر . وهو ما عبر عنه جان فال بقوله . « ان ثمة حركة مستمرة نحو المتناهي وحـــركة نحو اللامتناهي ، وحالما تكمل الواحدة منها بمفردها يكون هناك يأس » (٢) . ويتراءى الطابع الجـــدلي لليأس أيضا اذا

1) Ibid., p. I70

2) Wahl, J., Etudes kierkegaardiennes, P. 7I.

ما تساءلنا . هل يكون اليأس نعمة أم نقمة ؟ الواقع أن اليأس هو الاثنان معا اذا نظرنا الى اليأس نظرة جدلية خالصة فاذا ما نظر المرء الى فكرة اليأس المجردة دون أن يضع فى اعتباره اليأس العينى المحدد يمكن القول بأن اليأس نعمة، فامكانية مثل هذا المرض هى احدى المميزات التى يتمتع بها الانسان دون الحيوان .. واليأس من ناحية أخرى يعد نقمة لأنه الدمار والهلاك الأبدى أو هو فقدان النفس (١) .

ولعل أصدق مثل عن تواتر الألم والسرور ، الحالة التى عاناها سقراط عندما كان يتجرع السم . كان يعلم يقينا أن السم سيقضى حتما على حياته ، وبرغم ذلك فقد كان يشعر بالسرور لأن فى عمله هذا خدمة يقدمها لبنى الانسان . فكأن الالم والعذاب ليس ألما وعذابا خالصا ، ولكنه سعادة ايضا ، فهو مزيج من الأضداد ومن اللذة والألم له على وجه الدقة،أن اللذة ترتبط ارتباطا محكما بالالم ولا تنفصل عنها ، او على حد تعبير جان فال . « ان ثمة غبطة جدلية تتولد من اعماق الالم » (٢) .

٢ - جدل القلق الوجودى

يركز الوجوديون اهتمامهم على دراسة مقولة القلق ، وقد كرس كيركجارد عناية لمعالجة فكرة القلق لانها من اهم الاحوال العاطفية التى عنى بدراستها . ويرى كيركجارد ان القلق نفور عاطف وعطف نافر ، ، « وهو رغبة فيما يخشاه المرء وخوف مما يشتهيه ، والقلق قوة خارجية تأخذ

---

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, P. 147.

2) Ibid. p. 70.

بزمام الفرد ، ولا يستطيع الافلات من قبضتها ، بل لا يرغب فى ذلك ، لانه خائف . وما يخشاه المرء يغريه (١) .

والواقع ان مقولة القلق الكيركجاردى تتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاختيار ، فطالما كنت اتمتع بالقدرة على الاختيار فاننى استطيع ان اختار الشر ، فهناك امكانية تجاه الشر كامنة فى داخلنا ،هناك امكانية اغراء وغواية وهذا هو المصدر الاول الذى يتولد عنه القلق (٢) .

وينشأ المصدر الثانى للقلق من ان الاختيار يقودنا الى مفترق الطرق حتى أننا نشعر أن ما هو فى خطر دائما هو خلاصنا الأبدى أو هلاكنا الأبدى ومن هنا كان الدور الذى تقوم به الخطيئة عند كيركجارد دور مزدوج اذ أن الوعى بالخطيئة هو الذى يحطم وجهة النظر الهيجلية عن العالم وهو الذى يكشف لنا عن التمزق والتقطع والتوتر الداخلى للانسان . فالخطيئة فى نظر كيركجارد هى التى تجعلنا أكثر فردية وتجعلنا تنغلق على أنفسنا ، ولكن الخطيئة من ناحية أخرى تفضى بنا الى الوجود الدينى أى أنها تقودنا إلى الله ، كما أن فكرة الخطيئة فى حد ذاتها تتضمن المثول أمام الله : وهل يمكن أن يكون للخطيئة معنى الا أمام الله .. ؟



أما المصدر الثالث للقلق فهو الذى يتعلق بصعوبة التمييز بين الخير والشر : لأن كل شيء فى الوجود ثنائى الدلالة فلا يوجد فى العالم الخارجى أى اشارات أو علامات ترشدنا أو تدلنا على الاختيار الصحيح فنحن لسنا سوى بحارة أقلعنا

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ١٧٠ .

2) Wahl, J. The Philosophies of Existences. Translated by F.M. Lory Routledge & kegan Paul. London 1959 P. 66.

بدون بوصلة » (١) .

ويجب أن نميز بين القلق وبين الخوف بكل أنواعه ، لأن الخوف يرتبط بموضوع محدد ، بينما القلق هو واقع الحرية كامكانية مقدمة للامكانية . ومن ثم لا نجد القلق عند الحيوان ، لخلوه من طابع الروح . ان القلق هو دائما قلق ، ولكنه ليس قلقا من شيء محدد يكون هذا أو ذاك . انما القلق « من » هو دائما قلق « من أجل » أ « على » . ولكنه ليس قلقا من هذا الشيء أو من ذاك . وهو ما يعني أننا في حالة الخوف فاننا نخاف من شيء معين ، أو نخاف على شيء معين ، أما القلق فهو لا يرتبط بشيء معين ، وان كنا نميز فيه بين « منه » و « علية » . ولذلك فان موضوع القلق هو العدم وما ليس بموجود في أي مكان ، لأن ما يقلقنا في القلق ليست أشياء ما ثلة في الوجود العيني ، بل امكانية التحقق نفسها في هذا الوجود (٢) .

وهكذا يحدد كيركجارد الفرق والاختلاف بين فكرة الخوف وفكرة القلق على أساس أن الخوف يصدر عن مواقف جزئية ، في حين أن القلق يعبر عن استجابتنا للعالم بما هو كذلك على الوجود في مجموعة ، فالقلق عند كيركجارد مثله في ذلك مثل اليأس من حيث شموله وكليته وبالتالي لا يمكن لأي انسان أن ينجو من القلق ، بل أن غياب القلق هو دليل على القلق . وإذا ما استشعر انسانا ما بأنه قد تحرر تماما وتخلص كلية من القلق ، فليكن على يقين بأنه يخفي قلقه عن نفسه من خلال قلقه على القلق . فليس ثمة غياب القلق على وجه الاطلاق : انه

1) Ibid., p. 67.

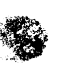
(٢) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، ص ١٧١ .

مصدر انفعالاتنا كلها أو أساس مشاعرنا جميعا (١) .

ولما كان القلق يرتبط بالخطيئة ، فقد حاول كيركجارد من ثنايا كتابة : « مفهوم القلق » القيام بتحليل طبيعة القلق وأنواعه ومظاهره وأصوله الاولى بالرجوع إلى الخطيئة الاولى عند آدم . ويتصور كيركجارد بوجود حالة سابقة على خطيئة آدم والتى كان ينعم الانسان فيها بحالة البراءة المطلقة أو بتعبير أدق كان فى حالة جهل . وربما كان هذا الجهل هو حالة تعلو على المعرفة ذاتها ، بحيث لا يمكن ازالتة والغاؤه الا بواسطة الخطيئة ، وكل انسان آخر على غرار آدم لابد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفى خضم هذه الحالة ، أعنى حالة البراءة تأتى كلمة التحريم لتدوى فى هذا العالم ، وهذا الشعور بالتحريم هو الذى يقوم باثارة بذرة القلق القابعة فى جوف هذه البراءة نفسها ، ذلك لان البراءة لا توجد على الاطلاق بدون قلق (٢) .

ويتناسق كيركجارد مع ذاتة حين يربط الحرية بالجهل او حالة البراءة ، حين يعتقد ان المعرفة تؤدى بالانسان إلى ان يفقد حريتة على حد قولة : « ان الحرية التى فقدناها فى تلك اللحظة التى تم فيها سحر (آدم) بسحر لا يمكن فهمه ، فعطف على شجرة الحياة لكى يتذوق من ثماره شجرة العلم ، هذه الحرية لن تبعث من جديد الا إذا أتت لحظة أخرى فقدت فيها المعرفة سطوتها على البشر » .

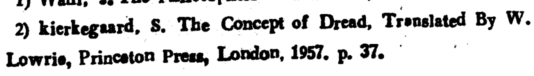
ويتضح مما سبق أن ارتكاب آدم للخطيئة الأولى تأدت به إلى أن يفقد



---

1) Wahl, J. The Philosophies of Existences, P. 68.

2) kierkegaard, S. The Concept of Dread, Translated By W. Lowrie, Princeton Press, London, 1957. p. 37.



حريته وانتا نفقد حريتنا أيضـــا كلما أعمنا بعقولنا فى الأشياء ونحاول فهمها وتعقلها ، لقد كان الانسان الأول فى حالته الأولى انسانا حرا مثلما كان آدم قبل أن يتذوق من الشجرة المحرمة ، ثم تذوق آدم من هـــذه الشجرة فى غشيــة من حريته ، فكانت الخطيئة الأولى التى أدت إلى السقوط . فالانسان اذن فى حالته الأولى — حالة الجهل — يتمتع بحريته ، أما فى الحالة الثانية — حالة المعرفة بعد الخطيئة الأولى — فانه يفقد حريته . وعلى هذا النحو تكون بداية خلاص الانسان وامتلاكه حريته مرة ثانية هى الابتعاد عن كل معرفة ، وعدم اللجوء الى العقـل والتعقـل ، فروحنا تكون نشيطة فى الجهـل خاملـة راكـدة فى المعرفة (١) . « البراءة ترادف الجهـل ، والانسان فى براءته لا يتعين بالروح لـكى يتعين كنفس تقيدها وحده مباشرة مع حالة الانسان الطبيعية . والروح فى الانسان فى حالة حلم . وتتفق وجهة النظـر هذه تمام الاتفاق مع ما جاء فى الكتاب المقدس للذى يرفض أن ينسب للانسان أى معرفة للتمييز بين الخير والشر فى حالة البراءة (٢) .

وتتمثل هذه الحالة بالسلام والطمأنينة والراحة ولكن هناك فى نفس الوقت شيئا يختلف عن الســـلام والراحة . وهـذا الشيء ليس نزاعاً أو كفاحا لأنه لا يوجد شيء يكافح من أجـله ، فما هو هذا الشيء اذن . . ؟ انه العدم ، ولكن ما هى النتيجة التى يمكن أن يحدثها العدم . . ؟ أنه يحدث القلق وذلك هو السر العميق للبراءة . . (٣) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ،ص ٣٢٩ .

2) kierkegaard, S. The Concept of Dread. P. 37.

3) Ibid., p. 38.

يقول كيركجارد : « ان القلق الوجودى المشبوب بانعدام اليقين انما هو الدالة الصحيحة على وجود علاقة بين الانسان والله ، ومعنى هذا أنه حينما لا يكون المرء على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله (١) .

والواقع أن الاعتقاد فى الله قلما يخلو من شائبة من شوائب التناقض والشك والالتباس والقلق والتمزق الداخلى والتوتر النفسى .. ، فليس المؤمن هو الشخص الذى يتمتع بالطمأنينة والسكينة والسعادة ، وانما هو انسان معذب قلق يعيش فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غمرة التناقض . ولعل هذا ما يعنيه « لوثر » من قوله أن الإيمان لا يخرج عن كونه يقينا مجاهدا. وهكذا فليس فى الاعتقاد بالله ثقة نهائية ، أو بينة خارجية ، أو يقين تام ، بل اننا نجد فى الإيمان صراع حى وتوتر جدلى ، وقلق وجودى . وأما بالنسبة لهؤلاء الذين يدعون أنهم على صلة بالله ، فمثل هؤلاء قد افتقدوا كل صلة بالله. ومن ثم فانه ليس ثمة ايمان حقيق بدون مخاطرة وصراع ومجاهدة ، كما أنه ليس ثمة حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة . ومهما ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فانه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ، وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يصعدنا هو من قاع تلك الهاوية .

ولما كان هناك « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، فان الإيمان لا بد من أن يكون بمثابة علاقة حية بين الفرد وبين ذلك « الآخر » المطلق الذى لا يمكن

1) Wahl J Etude kierkegaardiennes. P. 301.

أن يكون مجرد « موضوع » . وهكذا ربما يكون فى وسعنا أن نقول أن العلاقة بين الله وبين الانسان هى فى صميمها علاقة جدلية لا تخلو من صراع وتناقض ومجاهدة ومواجهة مستمرة ، ولعل هذا هو ما حدا بكيركجارد الى ادخال عنصر « القلق » فى صميم « الشعور الدينى » بوصفه تلك العلاقة التى تقوم فى داخلى بين المتناهى واللامتناهى ، بين الزمان والأبدية ، بين الخطيئة والفــداء ، بين الشر والخلاص (١) .

وعلى أية حـال فانه لا يمكننا أن نتصـور الحياة الانسانية تخلو من القلق ، والقلق مثله مثل اليأس بعـد بمثابة علامة من علامات الوجـــود ، وهو يضع الإنسان وجها لوجه أمام نفسه باعتباره لم يوجد بعد ، وانما سيوجد بواسطة الحـــرية (٢) .

٣ — جدل الحرية الوجودية

لعل من أهم الموضـوعات التى استحوذت على اهتمام الفلاسفة الوجوديين كافة هو موضوع الحرية — حتى أنهم قد وحدوا بين الحرية والوجود الانسانى المشخص .

والواقع أن مقولة الحرية تعد من المقولات الأساسية فى الفكر الوجودى ، بحيث يؤمن بها سائر الفلاسفـــة الوجوديين . بل والأكثر من ذلك نجد أن المقولات الأخرى فى الفلسفة الوجودية كالاختيار والقرار والمخاطرة والعـدم

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ص ٤١ — ٤٥ .

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٣١٦ .

كل هذه المقولات تعتمد فى صميمها على القول بالحرية . يقول سارتر : ليست الحرية صفة اضافية أو خاصية من خصائص طبيعتى ، انها تماما نسيج وجودى ،(١) .

ولكن اذا كان الانسان موجود حر ويتمتع بالحرية عند الوجوديين ، فماذا يجب عليه أن يفعل فى حريته ، يجيب الوجوديون أن على الانسان أن يمارس حريته لكى تخلق ذاته ويحقق وجوده ، وبالتالى لا يستطيع الإنسان أن يتخلى عن حريته لأنها ترتبط بوجوده .

ان الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو ملىء بالصراعات والتناقضات والتوترات وهذه التناقضات انما ترجع فى أساسها الى أن الانسان حر ، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر بالندم والذنب من جراء ما ارتكبه من أفعال. وعلى الرغم من ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى ، وهذه أمور تفرض تأثيرها عليه ويستحيل عليه تجنبها . ان الانسان كائن محدود، ولكنه مع ذلك قادر على الارتقاء إلى أى موقف عن طريق فعله وخياله . . ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت ، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية ، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى أو يتطلع الى المستقبل وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع، بين الأبدية والزمانية، بين الحرية والضرورة . . واذا نظرنا اليه من الخارج لكان جزءاً بسيطا داخل الطبيعة الفسيحة ، واذا نظرنا اليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذاته . . فالانسان

---

(١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٧٠٢ .

موجود متناقض (١) .

والواقع أن موضوعات الحـــرية والقرار والمسئولية تشكل حجر الزاوية وتمثل جوهر الوجود الشخصي العيني ، فممارسة الحرية والقـــدرة على تشكيل المستقبـــل هما أهم ما ينفرد بهما الانسان عن غيره من الكيانات الأخرى على وجود الأرض (٢) .

ولكن اذا كان على الانســان أن يقوم بالفعل لتحقيق وجوده فلابد من وجود الممكنات . اذ أن الفعل يعني أن نحقق وجه أو أكثر من الأوجة الممكنة الكثيرة التي تعرض للانسان ، وفي هذا التحقيق يكون معنى الاختيار . والاختيار بدوره يتطلب الحـــرية ، فلا معنى للاختيار بدون حرية . فاذا كان وجود الانسـان — في نظر الوجودية — لا يتحقق الا عن طريق الفعل ، فان الانسـان لا يستطيع أن يفعل الا اذا اختــار ، ولكنه لا يستطيع أن يختار الا اذا كان حرا ، ومن هنا ارتبطت الحرية بالاختيار وجودا وعدما (٣) .

يؤكد الوجوديون مرارا على أن الانسان هو الموجود الوحيــد الذي لدية حرية كاملة ، فهو حر في كل شيء الا في أن يتنازل عن حريتة . فلقد حكم على الانسان أن يكون حـــرا ، ولا يمكن الا أن يكون حرا ، « لقد قدر علينا أن تكون أحرارا » (٤) .

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص٨٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٣) سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت١٩٦٦ ص ٧٥٧ .

4) Allen E L. Existentialism fbom Within. Routeledge & kegan Paul LTD. London. 1953 P. 56.

ومن ثم يرى كيركجارد أن الاختيار لا يتعلق بشيء ما خارج الذات ، بل ينحصر أساسا فى اختيار الذات للذات ، ومقاومة كل ما يعوق دون تحقيق هذا الاختيار الذى يتصف بالذاتية الخالصة . وحينما يختار الانسان اذن ، فانه يختار ذاته ، لأن الاختيار الحق هو اختيار الذات لذاتها ، وبدون هذا الاختيار لن يكون الانسان شيئا . ومن هنا يذهب كيركجارد الى أن أعظم الشخصيات لا ينبغى أن نقول عنها انها موجودة قبل ان تختار ذاتها ، وهو ما يعنى ارتباط الوجود بالاختيار . وان اكثر الشخصيات تواضعا تعد موجودة وجودا عينيا حقيقيا اذا اختارت ذاتها . وفى استطاعة كل انسان ان يحقق ذاته بمله حريته واختياره لو اراد ذلك حقا . .

اما السبب الذى يجعل الانسان لا يختار الا ذاته فهو لانه اختار هذه الذات دون ان يختار سواها . وهذه الذات التى اختارها لا توجد من قبل ، اذ انها جاءت الى الوجود بفعل الاختيار نفسه ، ومع ذلك فهى توجد لأنها كانت فى الحقيقة ذاته ، ففعل الاختيار يتضمن هاتين الحركتين الجدليتين : فما اختاره يوجد بفضل هذا الاختيار ، وهو كان موجودا والا لما كان هناك اختيار (١). أى أن ما أختاره كان موجودا بالقوة وخرج بالفعل نتيجة عملية الاختيار .

ومما لا شك فيه أن ثمة ارتباط بين الحرية والباعث على الفعل ، فنحن لا نشعر بأننا أحرارا حينما لا تكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى الفعل الذى لا نستطيع الا أن نفعله ، ولذا نجد انفسنا منساقين امام اختيار لا بد لنا من ان نختاره ومن هنا يتراءى لنا ذلك الفعل الذى نرى فيه فعلا حرا انه فعل ضرورى

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ص ٢٢٩ .

لا نستطيع الا ان نفعله ، وعلى ذلك فان الفعل لن يفهم على ضوء فكرة الامكانية فحسب ، بل انه لا يفهم الا على اساس فكرة الضرورة ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، وانما هى ضرورة حية او ضرورة وجودية (١) . يقول كيركجارد : « ان الحرية جدل لمقولتين : هما الامكان والضرورة » (٢) .

وهكذا يربط كيركجارد بين الحرية والضرورة ، فليست الحرية الوجودية هى حرية مطلقة ، وانما على العكس تماما هى حرية خاضعة مع ذلك للضرورة بمعنى ما ، وهى فى صراع مستمر ضد الضرورة . وهو ما يعنى ان ثمة تقابل بين الحرية الانسانية والضرورة ؟ بحيث اذا انتفت الضرورة لن تكون للحرية معنى .

« ولكن اختيارى ليس حرا » فأنا اعرف الحرية فى اختيارى عندما اسلم نفسى للضرورة فقط ، وفى تسليم نفسى لها فاننى استاعا . اضف الى ذلك اننا فى اعظم لحظات اختيارنا نشعر اننا لا نستطيع ان نعمل على نحو آخر . فان اللحظة التى نختار فيها بصورة حقيقية اكثر ، هى تلك اللحظة التى نشعر فيها بعدم قدرتنا على عمل شىء آخر . وهذا يعنى ان اختيارنا اكثر جوهرية واكثر شىء يخصنا . ولعل هذا هو السبب فى أننا لانستطيع أن نختار شيئا آخر . لأننا لو اخترنا شيئا آخر فلن تكون أنفسنا . وهكذا نجد ، أن عدم وجود الاختيار هو التعبير عن الوجدان الهائل والقوة التى بها يختار المرء . ومن هنا ذهب كيركجارد الى أن الاختيار الصحيح هو الاختيار الذى يكون فى حالة

1) Wahl, J., Traité Métaphysique, Payot. Paris 1953 p. 545.

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص٣٩ - والنص نقلا عن نفس المرجع .

لايكون فيها أمام المرء الا أن يختار (١).

ويضيف كيركجارد أيضا الى أن «الخوف والرعدة» يمكن أن تساعد الانسان على الحرية . فالخوف والرعدة وحدهما هى التى تسيطر عليه فى لحظة الاختيار وبالتالى لايكون أمام المرء الا أن يختار بطريقة لايكون فيها مجال للاختيار ، وهو مايعنى ان الاختيار حر وقسرى فى نفس الوقت .

واذا كان كيركجارد قد ذهب الى هـــذا الارتباط المحكم بين الحرية والضرورة ، فانه قد ذهب أيضا الى أن هذا الارتباط هو السمة التى تتسم بها بها حرية جميع الأفراد . ولايقتصر هذا الارتباط على الأفراد العاديين فحسب بل أننا نجده أيضا عند « الرسول Apostle المختار » . ومن هنا يختلف الأفراد عن الله ، فالله هو الموجود الوحيد الذى يملك المثل الأعلى Ideal بصورة تامة ، وعلى ذلك فهو يفعل أشرف شىء بحرية كاملة . ويؤكد كيركجارد أن عنصر الالزام — الذى نجده فى حرية جميع الأفراد حتى تكون حرية حقيقية — ليس له وجود فى حالة حرية الله ، فالله يتمتع بحرية كاملة لايشوبها أى الزام (٢) .

٤ – جدل الخطيئة

ليس ثمة شك فى أن فكر كيركجارد يعد الى حد كبير رد فعل مسيحى فى مواجهة هيجل ، ولقد أصبح كيركجارد على وعى تماما بمدى الخلاف بين المذهب الهيجلى وما كان ينظر اليه على أنه المسيحية الحقيقية فى فكرته عن الخطيئة بصفة خاصة .

---

(١) سعد حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ٧٩.

(٢) المرجع السابق ص ٨٤

لقد كان هيجل يؤكد على أن كل ماهو حقيقى ينبغى أن يكون قابلا للفهم أو التعقل ، ومن ثم فلم يكن على استعداد لقبول أى شىء من شأنه أن يؤدى الى فصل العقل الانسانى عن العقل الالهى . ذلك لأن روحه هى روح واحدة ، انسانية وقدسية فى نفس الوقت . ففى فلسفة الانسان يصبح الله واعيا بذاته العليا باعتبارها ذاتا مطلقة . وعلى ذلك يجب أن يفسر كل مايرتبط بالوحى تفسيرا يتمشى مع هذه الفلسفة المطلقة ، أعنى يجب أن يصبح معقولا أو مفهوما (يخضع لمنطق العقل).

أما بالنسبة لكيركجارد فمثل هذه الفلسفة الدينية تعد أفكارا مباشرة لأهم عنصر جوهرى من عناصر الوحى اليهودى المسيحى ، وهو مايعنى تعالى الذات الالهية — فالله والانسان يفصلها هوية أبدية ومن ثم فكل ماينبينا عنه الله أو يوحى لنا به لا يمكن بأى حال من الأحوال اختزاله الى مقولات فلسفية ، كما لا يمكن تعقل أو فهم الوحى بل يجب الايمان به فحسب ، وهو مايعنى أن نقبله ونسلم به لأنه صادر عن مصدر ثقة وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على الفكرة الدينية الأساسية التى تقول بأن الانسان مخطىء ويجب أن يكفر عن خطيئته (1).

ومن ثم يرى كيركجارد أنه يجب على الفلسفة أن تعرف حدودها ولاتتعداها وأن تدرك أن الله لايمكن التوصل اليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فانها تتحدث عن مطلق يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لاتجعل فى امكان أى انسان أن يصبح الها بمعنى خاص . فى حين أن

1) Dupré, Louis, Kierkegaard As Theologian, p. 39.

الاله الحى الذى تعده المسيحية داخلا فى علاقة (أنا — أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ؟ لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . حقا هناك علاقة بين الله وبين الانسان لأن الانسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع الى اساءة الانسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الانسان ، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل (١).

ولكننا نجد أن ثمة سببا آخر لمعارضة كيركجارد ، ففى حين تقوم فلسفة هيجل بأسرها على الحجة المعرفية (الانطولوجية) التى تقول بأن المعرفة فى نهاية الأمر تتضافر و تتوافق مع الوجود الفردى ، نجد أن كيركجارد يعود الى مقدمة كانط التى تنادى بأن التأمل يقتصر دائما على مجال الامكانية الكلية، ولا يمكن على وجه الاطلاق أن يصل الى ماهو فردى بالمعنى الدقيق للكلمة . ولكن الخطيئة بطبيعتها شىء فردى ، ولذا فان فهمنا للخطيئة يعنى فى حد ذاته عدم فهمنا لها ، طالما أن الفهم يحولها الى امكانية والشر الممكن أو الموجود بالقوة ليس شرا على وجه الاطلاق ، اذ أن الشر لا يمكن أن يوجد الا عندما يتحقق فى الواقع فحسب ، وهذا يكون بصورة فردية . وان كان هيجل على استعداد للاعتراف بأن الخطيئة فى حد ذاتها غير قابلة للفهم ، الا أنه يعتبرها مفهومة تماما بل وضرورية للغاية باعتبارها لحظة فى مسار المطلق ، والخطيئة فى ضوء جدله هى سلبية خالصة كما نجد فى المصطلحات الآتية : الضعف Weakness والشهوانية Sensuousness وما الى ذلك . . ولما كانت السلبية هى المبدأ المحرك فى جدل

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ١٧٦ .

الوعى ، فتصبح الخطيئة اذن لحظة ضرورية فى تطور العقل ، وهذه النظرية تبعد الخطيئة عن سياقها الأخلاقى الدينى حيث ينظــر الى الانسان على أنه قد أخذ موقفا ضد الله عن طريق قيامه بفعل موجب ، وتوضع الخطيئة فى مجال المنطق حيث تصبح نقيضا ضروريا . ومن غير أى محــاولة أبعد للتدليل أو التبرير (نجد الشر متوحدا بالسلبية) نجد هيجل يطابق بين الشر والسلبية وعن طريق هذه النقلة التى لا تتسم بالمنطقية الى حد بعيد تصبح الخطيئة لحظة فى عالم منطقى وموضوعى .

ومن ثم فالموقف السليم الوحيد الذى يمكن أن يتخذه الفــكر فيما يختص بالخطيئة هو أن تبدأ منها لأنها غير معقولة ، ولا يمكن لأى تفكير موضوعى أن يجعلها ذات معنى ، فنحن مع فكرة الخطيئة نجد أنفسنا قد تركنا مجال التفكير الموضوعى كله ، إذ أن الخطيئة لا توجد إلا عندما يكون الانسان واعيا بنفسه باعتباره مخطئا ولا يمكن أن يحدث هذا إلا فى الجانب الذاتى من الوعى حيث يجد المرء نفسه فى علاقته مع (الله) (١) .

وبطبيعة الحال يدافع كيركجارد عن الدين :وكان هيجل لا يريد للمسيحية « أن يتجاوزها » ، فجعل منها لهذا السبب نفسه أعلى لحظة فى الوجود الانسانى أما كيركجارد فهو على خلاف ذلك يؤكد التعالى الالهى ، وهو يضع مسافة غير محدودة بين الانسان وبين الله ، فهو يرى أن وجود « القادر على كل شىء » لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة موضوعية ، لكنه يصبح هدفا لايمان ذاتى (٢)

---

(1) Dupré, Louis, Kierkegaard As Theologian, pp. 40—41.

(٢) جان بول سارتر : نقد العقل الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ١٩ .

ولكي نوضح عدم معقولية الخطيئة فان التأمل قد يسمح لنا أن نضعها في سياقها النفسي ، ولكن مثل العمل لن يؤدى إلى الكشف عن الخطيئة نفسها وانما عن ذلك الانتقال الغامض. ولهذا الغرض فقد حاول كيركجارد في كتابه عن الخطيئة أن يطور فكرته والتي على الرغم من تأثرها بالمثالية ، نجدها تتضح باتجاه شخصي للغاية والتي عرضها في كتابيه ، تصور الارتعاد والمرض حتى الموت Concept of Dread and Sickness Unto Death ، وتتخلص فكرته في أن الانسان كانسان هو موقف يتطلب من المرء أن يستجيب بشكل فعال ، فالوجود البشرى هو مهمة تنتظر القيام بها واجب يفرض على الوجود البشرى علاقة موجهة أكثر من اعتباره وعى ثابت ومنغلق على الذات ، وهذه العلاقة الموجهة التي تشكل أساس الانسان ليست في واقع الأمر علاقة مع العالم كما هو الحال عند ماركس وبعض الفلاسفة المعاصرين ، وانما هي علاقة بين ذات المرء ومع الله في الوقت عينه . ولكن الانسان عند كيركجارد يتألف من مركب من الجسد والنفس Soul ، والذي يرتبط بشكل ديناميكي ذاته مع ذاته وهذا الارتباط بين المركب ونفسه هو ما يكون الروح Spirit ، وعن طريق هذا الارتباط بين الذات وذاتها يستطيع الانسان ألا يتلاشى في كل لحظة متعاقبة من الزمان فيظل هو هو ذاته محتفظا بها خلال تعاقب الزمان . وهكذا فان الروح تكون لحظة من الأبدية والخلود ومعها مبدأ غائي ومطلق . ومن هنا نجد افتراضين فقط ، فاما أن تكون علاقة الانسان بذاته هي نفسها النهاية أو الغاية ، أو أنها تصبح مطلقة لأنها تتضمن علاقة أبعد مع ماهو نهائي وغائي. أما عن الافتراض الأول فهو افتراض مرفوض منذ البداية ، وأما الافتراض الثاني فهو يجعل الانسان موجوداً دينيا بحيث لا يصبح الإنسان على ما هو عليه إلا من خلال

ارتباطه بالله ، فعلاقته بالأبدية هي التي تؤسس ماهيته كروح (١) . ومن ثم فالله اذن هو المحور الذي تدور حوله علاقة الذات بنفسها ، وبدون الله لا أستطيع ان اكون انا ذاتي ، ولا استطيع ايضا ان اكون روحا ، فلست شخصا ما اللهم الا امام الله . وعندما يختار الإنسان ذاته فانه يختار موقفة تجاه الله ، فاما ان يقبل الاعتماد عليه ، واما أن يبتعد بذاته عن الله . ولا يصبح الإنسان روحا حقا إلا بعد ان يلتزم بصورة هذا الاختيار ، والى ان يفعل الانسان ذلك فهو ليس شخصا وانما ما يزال في المرحلة الوجودية الأولى من مراحل الحياة الثلاثة وهي المرحلة الحسية ، التي تعبر فيها حياة المرء عن تتابع للحظات يفقد فيها الإنسان نفسه مع كل لحظة تمر ، ففي المرحلة الحسية ليس هناك حاضر لأنه ليس هناك مطلق يمكن ان يتركز عنده الزمان ، فالمطلق الوحيد هو الذي يستطيع ان يحقق حاضراً يقف فية الزمان ساكنا بلا حراك ويفلت من اسار التتابع المحض ، ومن خلال المطلق فقط يشارك الزمان في الأبدية ، وفي الحاضر الذي لا ينتهي أبداً وأي وعي بشيء ما يستلزم على الأقل بعض الدوام لكي يستقي حدوث الوعي ، ولكن الوعي الحسي لا يصل إلى النقطة التي يصبح معها حاضرا حقيقيا . ومن المتفق عليه تماما أن الشخص الذي يحيا في المرحلة الحسية يعيش حياته في مسار ومباهج الحاضر ولكنه حاضره هذا ليس الا تجريدا يقع ما بين الماضي والمستقبل المجردين بدورهما ، فليس لمثل هذا الحاضر أي اتساق أو إستمرارية (٢) .

والواقع أن المرحلة الحسية تحمل في طياتها بذرة دمارها ، فالمحاولات المحيطة

---

1) Dupré, Lois, Kierkegaard As Theologian, p. 42.
2) Ibid., p. 42.

النفس لكى تؤكد ذاتها تؤدى إلى قلق غريب وينتهى فى نهاية الأمر إلى اليأس .
ولعل هذا يفسر لنا — مثلا — الحزن والكآبة التى أحاطت « بيرون » وجعلته
يرتعب من مجرد طفل صغير . كما أنه لا يمكن اجتياز المرحلة الحسية إلا عن
طريق اختيار حر بغض النظر عن نوع الالتزام الذى يختار أن يربط نفسه به
فإن اختار أن يمضى فى سبيله فإنه لا يختار إلا اليأس وفى اختياره اليأس فإنه يكون
فى علاقة مع ذاته . فالمرء لا يسقط فجأة فى هوة اليأس وإنما يختاره اختيارا
ومن ثم فإن اختياره اليأس هو اختيار موضوع اليأس أعنى ذاته . وهذا مطلق
لا يخضع لأى شىء آخر والطبيعة المفردة لهذا المطلق هى أنه لا يصبح حقيقيا
إلا من خلال الاختيار ، وأنه من ناحية أخرى لا بد وأن يكون فى الأصل
حقيقيا بدون موضوعا للاختيار . وهذا لا يتأتى إلا إذا كنت أنا نفسى
الاختيار وكانت أخرته هى جوهر وجودى أنا ، فحينئذ أصبح أنا نفسى من
خلال تحقيقى حريتى ، وهكذا تكون المفارقة أنى لكى أختار نفسى أنا لا بد
وأن أكون بالفعل أنا . ومن ناحية أخرى فإنى لا أصبح نفسى أنا إلا من خلال
إختيارى لنفسى أنا (١) .

ومما لا شك فيه أن كيركجارد يركز كل إهتمامه على الجانب الذاتى ، أعنى
على الاختيار وليس موضوع الاختيار ، ولذا فإن جوهر الروح ليس ما هو
موضوعى أو كونى وإنما ، هو ذاتى ، فكل قوة الروح فى ارادتها وذاتها ، كلما
كانت هناك ارادة، كلما كانت هناك ذات. والانسان الذى ليس له ارادة ليس بذات
على الاطلاق . . ومن هنا كانت فكرة الشخص اذن فكرة أخلاقية : لأن الوجود
ليس وضعا ما وإنما واجب ينبغى القيام به فى وضع ما . . ولذا فالمهمة لا تنتهى
أبدا وليست مجرد قرارا واحداً وحسب يتخذ فالطبيعة المتغيرة للانسان تجعل

1) Ibid., p. 43.

القرار والاختيار متكرراً بالضرورة . . وهكذا فانني لا أكون أبدا روحا ما وانما أصبح دائما هذه الروح . . واختيار المرء ليس وفقا على المناسبات الهامة فحسب ، بل ينطبق على كل شئون حياتنا اليومية وعندما يختار المرء ذاته كمطلق فانه يترك المرحـــلة الحسية وينتقل إلى المرحلة الأخلاقية والتي يصبح فيها لدى الشخص التمييز واضحا بين الخير والشر ويصبح التمييز مطلقا وليس نسبيا كما فى حالة الموقف التأملى فى المرحلة الحسية (١) .

ولكن إذا كان الوجود الأخلاق أكثر توازنا من الوجود الحسى ، الا أنه مع ذلك يظل بمثابة نصف وجود وهو لا يصل أيضا إلى مرحلة الروح الحقيقية فهو لا يشعر بالحاجة إلى الأبدى لأنه يكون معه فى دائرة الزمان . ولا يعنى ذلك أننا يجب أن نرفض كل ما هو زمانى وكل ما يتعلق بالمشاغل الدنيوية اللهم الا بسبب واجب دينى كالعمل قسيسا أو براهبا مثلا . وانما نقول أن الاختيـــار الأخلاق هنا ليس اختيارا نهائيـا وانما يقود إلى مفترق طرق حيث يجد الانسان نفسه ، اما أن ييأس ثانية أو يتجه إلى الله . وعند هذه النقطة لا يزال الله مكملا لحياة الإنسان الأخلاقية ، فيتذكره الإنسان عادة عندما يراجع ضميره . ومن هنا فان الانسان الذى يتعرف على أخطائه فانه يعبر عن قصوره الجـوهرى أمام تعالى الله ويتجنب الوقوع فى دائرة اليأس (٢) .

والواقع أن الخطيئة من الأفكار الجوهرية عند كيركجارد التى تتصف بالطابع الجدلى مثلها مثل غيرها من الأفكار التى يعرضها علينا كيركجارد : وهى ثنائية فى طبيعتها فتعبر عن قوة وضعف فى وقت واحد . أو هى تمرد واذعان فى الآن

---

1) Ibid., P. 44.

2) Dupré, Louis, Kierkegaard, As Theologian' PP. 45—46.

عينه . حيث نجد فى الخطيئة خرق وانتهاك لقانون الهى، وهى مع ذلك ان يكون لها معنى من حيث صلتنا بالله ، والخطيئة الاصلية نفسها — خطيئة آدم تفرق الناس لكنها هى نفسها تجمع الناس فى المسيح (١) .

ولاشك أن الخطيئة جدلية أيضا من حيث أنها تؤدى دوراً مزدوجا ، فهى تجعلنا نشعر بفرديتنا واستقلالنا ولكنها من ناحية أخـــرى تقودنا إلى الوجود الدينى فهى تتضمن المثول بين يدى الله . وكلما ارتكب المرء خطايا زادت الهوة والفجـــوة بينه وبين الله عمقا واتساعا ، وهنا يتجلى معنى القلق الذى تبرزه الخطيئة فهى تحفر هوه مستمرة بين الإنسان وبين الله ، بين المتناهى واللامتناهى وتقيم بينهما توترا لا حـــد له لكنها من ناحية أخرى لا حياة لها الا فى هذا التوتر . ويبدو أن القلق المترتب عن الخطيئة وكأنه يدعم الاحساس بالوجود و يؤدى إلى تعميق شعور الفرد بكيانه ووجوده بحيث يمكننا القول بأن الوجود هو قلق وخطيئة أليس مرد الخطيئة إلى ذلك الدوار الذى يعيش فيه المرء لحظة الاختيار ، وهل يمكن أن يكون الوجود شيئاً آخر غير ذات حرة تختار نفسها بارادة حرة مستقلة ؟

ان من بين ما يأخذه كيركجارد على الهيجلية تجاهلها تماما عن فكرة الخطيئة ، وأنها قد ألغت الفـــروق والتمييزات التى يتطلبها القلق ، فالقلق عاطفى نفسى ، ولهذا فهو يستند على التمزق والصراع والتوتر والانفصال ، أما الهيجلية فقـد غرقت فى طوفان من التصورات المتصلة المجردة .

وخلاصة القول فان أهم ما يميز طابع الوجـود العاطفى عند كيركجـارد هو

---

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 220.

عدم الاستقرار على حال ، كما يوضح لنا مفهوم القلق الكيركجاردى الحركة والتمزق والانفعال والتوتر الدائم ذلك لأن « القلق » هو نقطة التقاء بين عالمين عالم داخل الإنسان وهو عالم الروح وعالم الطبيعة الخارجى أو عالم الله : ويترتب على ذلك أنه يسحر ويخيف فى وقت واحد :أنه يتضمن امكانية الخلاص والضياع فى آن معا . فكل شيء يعتمد اما أن يختار الفرد حياة الروح ويدخل من خلالها إلى مملكة الحرية ، أو يظل فى حالة الطبيعة أعنى فى حالة الحيوانية التى هى الخطيئة. والخطيئة فى أسمى صورها هى الجنس لأن الجنس هو حلقة الاتصال مع الطبيعة ، والشعور بالخجل هو الصوت المحذر للقلق الذى يسير نحو امكانية الحرية وتحقيق الروحانية ، والشاب الذى يحمله القلق يتراجع عن فعل جنسى ، فقد اختار امكانية الحرية وحقق نفسه بوصفه موجودا روحيا يزول عنه القلق فقط عن طريق الخلاص بالمعنى المسيحى (١) . وهكذا لا تصبح النفس حقيقة الا فى المرحلة الدينية ولا يوجد إنسان موجود بمعنى الكلمة اللهم الا الإنسان الدينى ، المركب من النقيضين : الأبدى والزمانى (٢) .

٥ – جدل الايمان

مما لا شك فيه أن المسألة الدينية تعد من أهم المسائل التى سيطرت على تفكير كيركجارد كله ، بل وأهم جوانب فلسفته على الاطلاق . فنحن نلمس مقدار إهتمام كيركجارد بالديانة المسيحية على وجه الخصوص . ولعل هذا هو السبب الذى جعله يأبى أن يلقب بالفيلسوف ، وانما كان يقول عن نفسه أنه رجل دين

1) Rohde, Peter, Kierkegaard, George Allen & Unwin, London 1963, p. 66.

2) Durpé, Louis, Kierkegaard, As Theologian, P. 49.

وليس فيلسوفا . . فهو لايريد أن يكون فيلسوفا ، وإذا كان فيلسوفا فانه يكون فيلسوفا على الرغم منه . انه يريد أن يكون قبل كل شيء رجل دين وجها لوجه أمام الله »(١) .

ولكن إذا أردنا أن نفهم نظرية كيركجارد عن الإيمان فينبغي علينا أن ننظر إليها على أنها رد فعل ضد هيجل . وإذا كان هيجل يعتقد أساسا بأن الإيمان يصدر عن المعرفة ، فاننا نجد كيركجارد يعتقد بأن الايمان هو « قفزة إلى المجهول » على أن هيجل لم يقصد من ذلك تلك المعرفة العلمية ، وانما يعني بها التأمل .

ومما يلفت النظر حقا أن معرفة كيركجارد بموقف هيجل من مسألة الايمان لم تتم بطريقة مباشرة، وانما جاءت عن طريق محاضرات هـ.ن كلاوسن H.N.Clausen و هـ. مارتنسن H. Martensen وكتابات اردمان Erdmann الذى كان يشاطر رأى هيجل في أن الايمان يعد بمثابة صورة غير مكتملة من صور المعرفة، أو مرحلة ما من مراحلها ، ولكي تصبح حقيقة لابد وأن تصدر عن أسباب عقلية كامنة في باطنها ، وفقاً لمقياس صدق القضايا في الفلسفة المثالية . ومن هنا تتوحد الطبيعة الثنائية للايمان في الفكرة الشاملة الفلسفية.

والواقع أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا مثاليا على وجه الاطلاق ، ولكن رسالته الماجستير في علم اللاهوت تنجم بلا شك عن تأثره الشديد بهيجل ، وان كان قد تخلص فيما بعد من ذلك التأثير ، فقد ظل كثير من مقولاته تدين في أصلها لردود أفعاله ضد هيجل ، بما يدل — في أقل تقدير — على تأثير سلبي

---

(١) سعد حباتر : مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية ، ص ٧٣ .

لهيجـــل (١) .

ولعل ردود أفعال كيركجارد تجاه هيجل تدخل ضمن ما يسميه الناقد الأدبي هارولد بلوم Bloom : « الانطباعات الشاعرية الخاطئة ، أي التفسير الخاطىء المتعمد لأعمال أحد السابقين بهدف تصحيحها بطريقة خلاقة أو ابداعية(٢) ولا شك أن كيركجارد نفسه كان واعيا دائما بدوره كمصحح ، فقد كان مدركا - على خلاف كثير من تلامذة هيجل ومؤيديه - أن أعماله ذاتها لم تكن ممكنة ولا ضرورية لولا منهج هيجل الفلسفي (٣) .

لقد كتب كيركجارد في بحث له عام ١٨٤٢ غير منشور بعنوان « ذروة يوحنا Johannes Climacus محاولا تحديد مراحل الوعي التي تقود إلى الإيمان متأثراً في ذلك بفينومنولوجيا هيجل إلى حد بعيد . حيث يقول بأن اللحظة الأولى في الوعي تتمثل في انطباع مباشر غير محدد ويعتبر بوصفه من المعطيات المباشرة حقيقي ، ولكن هذه الانطباعات المباشرة تفسح المجال في اللحظة التالية لمعطيات مباشرة جديدة فتصبح من ثم غير حقيقية . ومرحلة المعطيات هذه لا تعد وعيا كاملا بعد ، وانما هي لحظة في مراحل الوعي .

وكان هيجل يؤمن بأن الوعي الكامل يتحقق عندما يتوحد الذات والموضوع في علاقة واحدة ، وهذه هي المرحلة التي يسميها بالتأمل . بينما نجد عند

---

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, PP. 115—116.

2) Bloom, Harold, The Anxiety of Intluence- A Theory of Poetry, Oxford University Press, New York 1973 p. 30.

3) Taylor, Mark, C; Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard p. 12.

كيركجارد أن التأمل الهيجلي لا يعدو أن يكون خلقا لامكانية علاقة ما لاتصبح حقيقية الا بوجود عنصر ثالث وهو الاهتمام الشديد من جانب الذات بموضوعها فطالما أن الذات لا تهتم الا بموضوعها تأمليا فحسب ، سيظل الاثنان متباعدين وغير متحدين اتحادا كاملا .ومن ثم لاتصبح العلاقة بينهما وبالتالى الوعى متحققا تحققا كاملا فى التأمل . ومن هنا فان التأمل عند كيركجارد ثنائى الأبعاد فى حين أن الوعى الكامل ثلاثى الأبعاد .

ومن ثم فاننا نحتاج إلى تصــور دقيق عن الإيمان والشك فكلاهما مسألة شخصية تتعلق بالذات . والتأمل غــير قادر على الإيمان أو الشك لأنه لا يمثل علاقة حقيقية بعد . فالمعرفة التى لا تصــدر عن إهتمام مثل علوم (الرياضيات والميتافزيقا والجماليات) يمكن أن تكون شرطا للشك ، ولكن بما أن علاقة الذات بموضوعات هذه العلوم هى علاقة غير وثيقة فان هذا لايخلق شكا حقيقيا عنده ، لأن الشك الحقيقى يعد مرتبة أعلى من التفكير الموضوعى ولا يحدث هذا الشك الا عنــدما يكون هناك إهتمام واع قبل الذات ومع اختفاء هذا الاهتمام يختفى الشك نفسه . وفى الواقع نجد أن رؤية كيركجارد هــذه تتفق تماما مع رؤية اليونان القــدماء .

وانطلاقا من نظرية الوعى هذه نخلص أيضا إلى أن المعرفة الموضوعية لايمكن أن تقود إلى الإيمان ففى الإيمان يجب أن ينحصر اهتمامنا كله بالموضــوع الذى نؤمن به اهتماما لاحدود له لأنه يتعلق بخلاصنا الأبدى، بينما المعرفة الموضوعية لاتتصل على الاطلاق بذاتيتنا . ولذا فالإيمان الحقيقى وليس المباشر لايمكن أن يوجد الا فى مرحلة ما بعــد التأمل أو الموضوعية والسمة الأساسية للايمان هى

الالتزام من جانب الذات (١) .

لقد شوه هيجل العقيـــدة المسيحية حين اعتبرها خطوة أسطورية فى نسقه الموضوعى العظيم لكن العقيدة الحقة ليست موضوعا خارج الفرد، بحيث يتطلع اليها هذا الأخير من بعد . انها طريقة تفكير تتكرر فى الوجود الشخصى الذاتى . وأنه لفارق عظيم بين من يتحدث عن المسيحية أو حتى يعجب بها من منظور موضوعى وبين من يحيا المسيحية ويعيشها فى حياته الواقعية (٢) .

وبقدر معارضة كيركجارد لموضوعية هيجل ، فقد قام أيضا بمعارضة رأى « شيلرماخ Schleiermacher » الذى يقول بأن الدين هو شعور بالاعتماد على الذات العليا . ففى نظـر كيركجارد أنه يمكن للوعى أن يبدأ أولا باعتباره شعورا ولكن جوهره الحقيقى جوهرا تأمليا أو بالأخرى ما بعد التأملى . فيبدأ الدين عندما ينتهى التأمل العادى ، وهو ما يعنى أن الإيمان خطوة أبعـد من التفلسف وليس العكس. فقد كتب كيركجار عندما كان لا يزال فى الثالثة والعشرين من عمره يقول : « ان الدين عند شيلرماخ والإيمان عند هيجل ليس الا أول شرط من شروط الإيمان الحقيقى ولا يستحقان أن يسميا ايمانا ، .. والعواطف تقود إلى التدين ولكن ليس إلى الدين » .

وفى عام ١٨٥٠ نجد كيركجارد مايزال يهاجم فكرة شيلرماخ عن الاعتماد على الذات العليا ، لأنها تحرم الدين من حركته الجدلية وتجعـله مجرد موقف

---

(1) Dupré, Louis. Kierkegaard as Theologian pp. 116—117.

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص١١٩

ساكن لاحركة فيه أعنى بمجرد معطى من المعطيات (١).

والواقع أن كيركجارد كان يهدف من مهاجمته للهيجلية ومعارضته للفلسفة أن ينتصر للوجود ويدافع عن التجربة الدينية . واذا كان كيركجارد قد حمل بشدة على كل فلسفة ، فذلك لانه ارتأى أنهـا السبب الذى يحجب عنا رؤية ما يمتد أمام أبصارنا من آفاق لامتناهية .

حقا أن الرجل الغنى الذى يمضى فى الظلام بسيارته لابد وأن يرى فى ضوء المصابيح مالايراه الرجل الفقير الذى يسير على قدميه ، ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة التى تلمع فى السماء من فوقه . والواقع أن عملية التفكير فى رأى كيركجارد انما تعنى الانصراف عن الوجود ، فالفيلسوف الذى ينجح تماما فى تحقيق مهمة التفكير انما يصل فى نهاية الامر الى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود . ومن هنا كان هجوم كيركجارد على سائر المذاهب والأنساق العقلية التى تريد فهم الايمـان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية . ويؤكد كيركجارد أن الايمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، وأن المسيحية هى على النقيض تماما من كل نظر عقلى ، كما أن من طبيعة الايمان أن يكون طاهرا نقيا خاليا من كل معرفة . وليس الله فى نظر كيركجارد فكرة عقلية نبرهن عليها ، بل هو موجود نعيش فى علاقة معه . وكل محاولة فى رأى كيركجارد يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لابد وأن تؤدى الى القضاء عليها .

وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصـر للدين على الفلسفة ، باعتبار أن

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 118.

الدين تجربة وخبرة روحية ووجود حقيقى ، فى حين أن الفلسفة نظر عقلى ومذهب موضوعى(١) . يقول كيركجارد : « ان كانت المسيحية فى جوهرها أمرا ذاتيا فمن الخطأ أن يكون الملاحظ موضوعيا . ففى كل حالة يكون فيها موضوع المعرفة هو أعمق أعماق ذاتية الفرد ، فمن الضرورى على من يعرف أن يكون فى موقف مقابل »(٢) .

ومن ثم فان أن مدخل موضوعى للمسيحية يعد مدخلا غير شرعى . ففيما يتعلق بالايمان لايمكن أن يكون ثمة تأمل اللهم الافيما يرتبط بما اذا كان المرء يقبلها أو لايقبلها . وهذه بالضبط هى المسألة . فالفكر الدينى عند هيجل يضع المشكلة الحقيقية مابين قوسين ، أعنى أنه لايعطيهــا الاهتمام اللازم وذلك فى محاولته لأن يحقق للمسيحية شكلا متكاملا باعتبارها من المعطيات الموضوعية بحيث تتسق مع نسقه الفلسفى .

لكننا أيضا يمكن أن نعثر على آثار لمثل تلك الموضوعية حتى فى داخل أكثر المذاهب محافظة وتزمتا . فمثل هذه المذاهب تفضل التركيز على الكتاب المقدس مؤمنة بذلك أن تصبغ على حقيقة الايمان أساسا تاريخيا . ويعلق أفراد تلك المدرسة الفكرية أهمية كبيرة على دراسة الكتاب المقدس دراسة علمية . يعتبر كيركجارد أن هذا العمل عملا مفيدا للغاية وأن كان ليس له علاقة بالايمان . ذلك لأن الدراسات التاريخية ونقد النصوص تظل فى جوهرها أعمالا تقريبية ولكن فى مسائل الايمان فان خلاصنا الأبدى يكون هو جوهر

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، ص ١٩٥.

2) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 119.

الموضوع . فان كان ايماننا مبنيا على نص صحيح من الناحية الموضوعية ، فان أقل تغيير سيكون على قدر كبير من الاهمية ، وأقل شك فى الأصل الحقيقى للنص الموحى به سيملئونا باليأس . وسوف نكون فى كل الأحوال فى حالة من التشوق المحموم لالتهام أحدث ماينشر من أعمال عن دراسات الكتاب المقدس . وأغلب الظن سوف تذهب إلى قبورنا بقلوب مفعمة باليأس لأن الدراسة الحاسمة التى عكف عليها أعظم العلماء لم تظهر بعد إلى حيز الوجود. ويضيف كيركجارد لنفترض الآن اننا لم نمت بل امتد أجلنا وعشنا حتى نرى تلك الدراسة الأخيرة الحاسمة بحيث لم يبق أى مشكلة من المشاكل لم يتم حسمها بصدد الكتاب المقدس. وماذا بعد؟ فهل يكون أى شخص لديه إيمان ، يكون قد اقترب ولو خطوة واحدة من الإيمان بفضل تلك الدراسات ؟ بالقطع لا . وذلك الذى كان مؤمنا بالفعل أيكون قد كسب أى شيء ؟ لا بل على العكس ربما كان الأمر يمثل خطورة بالنسبة له لأنه قد يكون ميالا حينئذ إلى أن يخلط بين العلم والإيمان .

يقـول كيركجارد : « انى الآن افترض العكس ، أعنى أن المعارضين قد نجحوا فى اثبات ما يودون اثباته بالنسبة للكتاب المقدس ، وبقـدر من اليقين يتعدى حدود أقصى ما يطمع اليه العـداء القاسى للدين — وماذا اذن ؟ أيكون المعارضون بهذا قد محـوا المسيحية ؟ لا لم يفعلوا ذلك ولا أقل منه بكثير .. أيكون المعارض قد أثبت حقا لنفسه فى أن يعفى من أن يكون مسئولا عن كونه غير مؤمن ؟ لا على الاطلاق . . . » (1) .

ويؤكد لنا كيركجارد بأنه حينما يكون الايمان لا يمكن لليقين الموضوعى

1) Ibid., P. 120.

أن يضيف شيئا أو ينقص شيئا . وعلاوة على ذلك فالكتاب المقدس لا يستمد سلطانه الا من كونه « وحيــا Inspiration » والوحى يفترض الإيمان مقدما ، ولا يمكن أن نستدل على الايمان من الكتاب المقدس ولو بأقوى الحجج « . فالإيمان اذن لا يؤسس على الكتاب المقدس وانما الكتاب المقدس هو الذى يؤسس على الإيمان » .

وإذا كان بعض المفكرين « البروتستانت Protestant » قد لجأ إلى فكرة الكنيسة كمخرج من الصعوبات التى تكتنف المنهج التاريخى الملازم بالضرورة لأية محاولة لتأسيس الدين على الكتاب المقدس ، فان كيركجارد على العكس من ذلك يقول بأنه ليس للكنيسة أى سلطة الا إذا استطاعت اثبات أنها كنيسة الرسل أو الحواريين مثلما كانت منذ ثمانية عشر قرنا وبهذه الطريقة سوف نعود ثانية إلى المنهج التاريخى الذى رفضناه فى حالة الكتاب المقدس . ووفقا لذلك يكون هـذا الجهد المتجدد لاضفاء الموضوعية على الإيمان قد ضاع سدى، ومن هنا فان الطريقة الوحيـدة — فى رأى كيركجارد — هى أن نقبل الإيمــان كحقيقة « أولية Primitive » لا يمكن الاستدلال عليها من أى معطيات موضوعية .

ويشيد كيركجارد لـ ج . ل . ليسنج « G. E. Lessing » بالبراعــة لايضاحه هذه المسألة فى هجومه المتكرر على كل صور وأشكال المسيحية المؤسسة على أسباب موضوعية (١) . لكن كيركجارد يصل من نفس مقدمات « ليسنج » إلى نتيجة مختلفة عن نتيجـة « ليسنج » الذى كان شكاكا . فان كان أى شخص مقتنعا بأن ثمة نصيب من الصحة فى المعلومات التاريخية ، فيجب عليه أن يسلك مسلك

---

(1) Ibid., [illegible]

« سقراط » فيما يتعلق بمسألة خلود النفس Soul's Immortality ، فسقراط لم يحاول أولا أن يجمع المادة التى تؤيد وجهة نظره ثم يعيش بعد ذلك على الايمان بهذه البراهين ، بل انهمك تماما فى المسألة نفسها حتى أنه لم يتردد أن يوقف حياته كلها عليها . والمخاطرة بحياة المرء هى البرهان الممكن الوحيد لاثبات ما إذا كانت الروح خالدة أم لا وأيضا لاثبات حقيقة الديانة المسيحية وأى برهان آخر غير كاف (١) .

وهكذا يرفض كيركجارد أى أساس موضوعى للايمان ويستبدله بالبرهان العاطفى pathological بالمعنى الاصطلاحى لكلمة « عواطف pathos » . يقول كيركجارد : « هناك برهان وحيد فقط على حقيقة المسيحية ، وهو البرهان العاطفى على وجه التحديد ، عندما تدفع أحزان الخطيئة وتقريع الضمير الانسانى إلى أن يعبر الخط الواهى الفاصل ما بين اليأس الذى يشرف على الجنون وبين . . المسيحية . هنا تكمن المسيحية » (٢) .

وهنا نجد النقطة « الارشميديسية Archimedean » عن الايمان : التحرر الكامل من أية معطيات موضوعية ، والقادر على أن يرفع هذا العالم كله بأن يضع نفسه خارجه . فالايمان لا يمكن أن تفزعه الاعتراضات العقلية . وموقف الايمان من هذه الاعتراضات هو موقف قبلى تماما — فالمؤمن يعلم أنه ليس ثمة شىء فى هذا العالم يمكن أن يفصله عن السيد المسيح . والانسان بقفزه للايمان ينتقل إلى ماوراء التفكير العقلى ويذهب إلى عالم جديد . وبهذا المعنى يكون الايمان مباشراً

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 122.
2) Ibid., P. 123.

ولكنه مباشر بشكل لايمكن أن ينتج عن الفكر (١) .

والنتيجة هى أننا لا نستطيع بلوغ الايمان المسيحى لا بالفلسفة ولا بالمنطق ولا بالعلم فدائرة الايمان دائرة منفصلة لا تصل اليها الا باتخاذ خطوة — مخاطرة القفز فى المجهول أو فى الهاوية ،وعواطفنا المتدفقة بالحيوية هى التى تدفعنا لاتخاذ هذه الخطوة التى قد تؤدى بنا إلى أن نكون بين يدى الله .

ثالثا — تعقيب ومناقشة :

رأينا فيما سبق كيف أن الوجود الكيركجاردى يعبر فى جوهره عن جدل حى متدفق بالعاطفة ويفيض بالحركة والحيوية والنشاط ، حيث يتم فيه انتقال من الذات إلى الآخر ، واتحاد وانفصال بين الاضداد والمتناقضات : بين المتناهى واللامتناهى ، كما نجد مقولات الوجود كالقلق واليأس والاختيار والحرية تعبر أصدق تعبير عن روح الجدل ، فهى تنطوى فى داخلها على تعارض باطنى : فاليد ينطوى على النهاية ، والقلق يتضمن الطمأنينة والموت يتطلب الحياة .

وإذا كان الجدل عند هيجل تتألف حدوده من تصورات مجردة وبالتالى غير ذاتية ، ولا علاقة لها بالشخصية ، نجد الجدل عند كيركجارد هو جدل وجودى أو هو جدل الانسان الفرد العينى المشخص ، فهو جدل متقطع حافل بالقفزات والقرارات ، وهو أيضا جدل كيفى فهو يتألف من لحظات غير متجانسة ومن قفزات وكيفيات وتغيرات وتقلبات شأنه فى ذلك شأن العاطفة ، فلم يعد ثمة إتصال أو توسط بين اللحظات بحيث ترتبط كل لحظة بما يسبقها من لحظات وتمهد

I) Ibid., P. 123.

للحظة التالية ، وتشكل اللحظات كلها في خاتمة المطاف سلسلة متصلة من الحلقات كما هو الحال عند هيجل ، بل هناك لحظات منفصلة متقطعة تختلف من القوة والضعف والدوام والاستقرار . وليست مدارج الحياة الثلاثة عند كيركجارد وهى المدرج الحسى والمدرج الأخلاقى والمدرج الدينى ، مراحل متصلة بعضها بعضا بحيث تفضى كل مرحلة منها إلى المرحلة الأخرى في تسلسل ونظام ضرورى، كذلك لا يتم الانتقال من مرحله إلى أخرى انتقالا تدريجيا ، وانما يتم هذا الانتقال عن طريق القفزة ، فتاريخ حياة الإنسان لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة إلى أخرى، وانما يتشكل هذا التاريخ من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال ، ومن هنا فان فكرة القفزة هي الفكرة المحورية في الجدل الكيركجارى ، ففيها تأكيد للانفصال واللا معقول .

والواقع أن ما ينفرد به الجدل عند كيركجارد أنه جدل لا تحل تناقضاته ، ولا يتم الغاء الصراع بين الاضداد في مركب أعلى كما هو الحال في الجدل الكمى عند هيجل ؛ فالموجود الفرد يعيش دائما في قلق مستمر وتوتر مخيف متصل ، وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا ، أنه يختار وحدة المتناقضين في تناقضها ذاته ويتمسك بها معا .

ومن ثم فاذا كانت الدرجة القصوى في الجدل الهيجلى هي الشعور الذاتى الكامل بالفكرة الشاملة ، فاننا نجد الدرجة القصوى في الجدل الكيركجارى تتمثل في علاقة الفرد النهائية بالله (١). وفى ضوء هذا المعنى تكون المسيحية — حين تحقق وحدة الاضداد — هى القمة التى يصل اليها الجدل.

1) Collins, James, The Mind of Kierkegaard, p. 38.

وهكذا يتجلى معنى الجدل عند كيركجارد فى التقابل بين الروح والجسد وما يترتب عليه من صراع وكفاح مستمر بينهما ، بحيث يمكن القول بأن الصراع بين الروح والجسد يعد من أهم المصادر الرئيسية للجدل الكيركجاردى ، وكذلك نجد أن تربيته وحياته الشخصية قد أسهمت بنصيب كبير فى صياغة فكرته عن الجدل كالصراع بين الأضداد ، والتنافر المستمر بين عاملين لا ينفصل أحدهما عن الآخر (١) . وكل المفاهيم والتصورات التى يعرضها علينا كيركجارد والمقولات التى يسميها بالذاتية ، تتصف جميعا بأنها جدلية : فالأوحد هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضا . والقفزة أيضاً جدلية من حيث أنها تتضمن فى وقت واحد الهاوية والفعل الذى نختار به هذه الهاوية . وكذلك الآن جدلية فهى لحظة فى الزمان لكننا نتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهى نقطة التقاء الأبدى بالزمان ، والمفكر الذاتى انسان يعيش فى الزمان لكنه يكافح ويناضل لكى يدرك الأبدى ولكى يوحد بين الزمانى والأبدى ، بين المتناهى واللامتناهى — وحتى الوسيلة التى يعبر فيها المفكر الذاتى عن نفسه لابد أن تتم بطريقة متناقضة : لأنه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة . ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الإيمان نفسه : فحركة اللايقين دليل على علاقتنا بالله ، لأن اللايقين هو علامة الإيمان . وحين لا يكون المرء متأكداً من صلته بالله فانه فى هذه الحالة يكون على علاقة بالله (٢) !

ومن هنا فان الإيمان عند كيركجارد مثله فى ذلك مثل الفكر هو علاقة جدلية بين الذات والموضوع ، ولكن التوتر فى الإيمان يحتاج إلى امكانيات

1) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 2

2) Ibid., pp. 301.

لا نهائية ، لأن الذات تكون مهتمة اهتماما لا نهائيا والموضوع لا يكون مجرد معطى عقليا خالصا ، وبالتالى لا يمكن استيعابه مباشرة عن طريق العقل. فالتوحد المبدأى بين الذات والموضوع والذى عن طريقه يمكن للمعطيات الموضوعية أن تدفع العقل إلى القبول أو الرفض لا يوجد فى الإيمان ، فالإيمان يحتوى أيضاً على قبول لشىء ما ليس بمعطى من معطيات العقل ولا يمكن الاستدلال عليه من المحتويات السابقة للوعى . وليس ثمة استمرارية بين الوعى بالغفران والوعى بالخطيئة مثلا ، مثل الاستمرارية التى توحد مابين اليقين واللايقين . وتقف الذات والموضوع على طرفى نقيض بالضرورة فى الايمان ومثول المعطيات يتحقق من خلال عملية جدلية تتعدى حدود التأمل الخالص (١).

I) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 118.

خاتمة

خاتمــــة

« ليست الفلسفة فيما يبدو لى — يقول أدلر Adler — أكثر ولا أقل من الجدل . . والبديل الوحيد يجب أن يكون الانكار الدجماطيقى ، وذلك هو السبيل الوحيد الذى تنعدم فيه نظرية الجدل بشكل واضح ، فلكى لا تكون جدليا ينبغى لك أن تكون دوجماطيقيا مهما فسر هـذا التناقض الأساسى (١) » . ولقد عرف الجدل منذ قديم الزمان فى تاريخ الفكر الفلسفى العريض ، بدءا من الفلسفة الاغريقية التى ظهرت منذ القرن السادس قبل الميلاد ومرورا بالفلسفات المسيحية والاسلامية ، وانتهاء بالفلسفات الحديثة والمعاصرة .

والواقع أنه كان هناك شبه اتفاق حول معنى الجدل واستخداماته فى الفكر اليونانى القديم . فكان الجدل عند اليونان بمثابة منهج عقلى يراد من ورائه الاهتداء إلى الحقيقة عن طريق الاجتهاد فى الكشف عن ضروب « التناقض » الكامنة فى حجج الخصم ، والعمل على تنفيذها والقضاء عليها .

وفى حين أن الجدل عند زينون الايلى الذى آمن بالوحدة والثبات اتخذ طابعا ذاتيا من حيث اعتماده على الذات المفكرة ، فان الجدل الهيراقليطى اتسم بالموضوعية والتغير والحركة . فالجـــدل هو علة الصراع بين الأضداد ومصدر ما يحتمل فى الوجود من تناقضات .

ولقد تحول الجدل عند سقراط من مجرد فن للمناقشة والأغاليط التى وضعها السوفسطائيون إلى منهج حقيقى يحتوى على شقين هما : التهكم والتوليد . وتحول

---

1) Adler, Mortimer J., Dialectic, Kegan paul, London; 1927, pp. VI—VII.

معنى الجدل عند أفلاطون فأصبح هو العلم الكلى بالمبادىء الاولى والامور الدائمة ، ذلك أن أفلاطون اتخذ من الجدل سبيلا لتحرير النفس من ادران البدن حتى يتسنى للنفس ادراك المثل ، وتعددت صور الجدل عنده فهناك الجدل الصاعد وهناك الجدل الهابط ، أما أرسطو فقد نظر إلى الجدل على أنه نوع من الاستدلال الذى يقوم على مقدمات احتمالية ورغم ذلك فقد أشار إلى قيمة الجدل كرياضة عقلية واسلوب للكشف عن المبادىء الاولية فى أى علم من العلوم .

أما الرواقيون فقد كان الجدل عندهم يعد بمثابة المقدمة التى مهدت لما نسميه الآن بحساب القضايا فى المنطق الرياضى المعاصر ، كما استخدموا الجدل بمعناه الواسع فى دراسة قواعد اللغة ، بحيث أصبح الجدل عند الرواقية يعنى المنطق من جهة ، والمناقشات والمناظرات من جهة أخرى .

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة نجد أن « كانط » قد استخدم الجدل فى الكشف عن متناقضات العقل ، كما يرى ضرورة الجدل لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذى لا يستند إلى الحس . وأيضا أهمية الجدل فى الكشف عن حاجات جوهرية فى الفكر الانسانى لا يكشف عنها تحليل التجربة . فالجدل الصورى الكانطى يمهد للانتقال من نقد العقل النظرى إلى نقد العقل العملى .

أما الجدل عند « فختة » فقد أصبح منهجا مشروعا لمعرفة الحقيقة من حيث هى قابلة للمعرفة . ويبقى « شيلنج » الذى اعتبر الجدل بمثابة المدخل إلى المعرفة المطلقة ، حيث يقوم الجدل بالكشف عن الروابط القائمة فى معارفنا ومناقشة الشروط الضرورية لقن المعرفة .

ولقد أبان عرضنا التاريخي لفكرة الجدل عن نقطتين هامتين :

الاولى : أن الجدل قديم قدم الفكر الفلسفي نفسه وذلك رغم اتخاذه بمعان مختلفة طبقا لاختلاف الفلسفات في العصور المختلفة.

الثانية : ان فكرة ثلاثية مراحل سير الجدل وانقسامه إلى الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب Synthesis ليست اكتشافا هيجليا أصيلا اذ أننا نجد هذه الفكرة بتمامها بصورة ضمنية عند كانط وبصورة واضحة وصريحة عند « فختة » و « شيلنج » .

ذلك أن هيجل استطاع أن يكتشف بذور التفكير الجدلي عند « كانط » . اذ لاحظ « هيجل » ان «كانط» عند دراسته للمقولات قد رتبها على نحو معين، بحيث يبدو الطرف الثالث في كل جدول عبارة عن عملية تأليفية من الطرفين الاولين. فالحكم الشخصي مثلا حصيلة لحكم كلي ، وآخر جزئي فسقراط فرد جزئي، يمكننا أن ننسب اليه كل الصفات التي تنطبق على النوع الذي ينتمي اليه هذا الفرد الجزئي . فهو حد جزئي ينظر اليه على انه حد كلي (اى كفرد في نوع ، وهو النوع الذى ينتمي اليه) وكانت هذه اللمحة من بين الأسس التي اعتمد عليها الجدل الهيجلي (١) .

أما عن تأثر هيجل بفكرة ثلاثية الجدل التي جاءت من قبل بصورة صريحة عند «فختة» . فتتضح من فلسفة «فختة» ذاتها ، ذلك أن «فختة» قد رأى أن الأنا يوضع في مقابل اللاأنا ولكن هذا المقابل ليس شيئا في ذاته ، وليس شيئا خارج الأنا ، لان الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها . فما يوضع يوضع بواسطة

---

1) Wahl, Jean, The philosopher's Way, pp. 314—315.

الأنا وفى داخل الأنا . أى أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللاأنا وكل منها يضع الحدود للآخر بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد الا عن طريق هذه الحدود التى يحده بها مقابلة . فالأنا لاتضع نفسها ولاتشعر بوجودها الا اذا حددتها اللا أنا . واللا أنا لايكون لها وجود الا اذا حددتها الأنا ـ وهذا هو التأليف أو المركب .

وهذه المبادىء الثلاثة أعنى الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابين هى الأفعال الضرورية للعقل ، ويمكن وصفها بأنها الفكرة والنقيض والمركب ، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات الثلاثة التى كثيرا ما ألصقت بهيجل . وبعبارة أخرى فان التثليث عند «فختة» هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين .

وهنا نلاحظ كيف أن الطابع الثلاثى للديالكتيك (أو الجدل) يظهر بوضوح عند « فختة » أكثر منه عند «كانط» ، بل أننا نجد فكرة « التركيب Synthesis نفسها أوضح لدى « فختة » منها لدى «كانط» ، خصوصا وأن « كانط » لم يكن ينسب الى (مركب الموضوع) تلك القيمة التوفيقية أو ذلك الطابع التنظيمى الذى نسبه اليه من بعد كل من « فختة » و «شيلنج» (١).

أما «شيلنج» فلقد رفض ما انتهى اليه « فختة » من وجود (أنا مطلق) و « لا أنا مطلق » اذ أن كلا منها ضرورى للآخر ، ولهذا يتعين علينا أن نضع مثالا ان صرفا وراء الأنا ، واللا أنا ، أى وراء كل تضاد فيكون ملتقى جميع الأضداد ومنبع كل وجود . ومن ثم فالانا واللاأنا أى الفكر والوجود ، أو الروح والطبيعة انما يصدران عن مبدأ أعلى مغاير لكل منهما ولكنه يتحقق فى كل منها .

---

(١) زكريا ابراهيم : هيجل ، ص ١١٦ .

ويستخدم « شيلنج » المنهج الثلاثى الذى اتبعه « فختة » من قبل ، وهو يتجه الى وضع (الفكرة) ثم وضع نقيضها ، ثم مركبها ، لان هذا هو منهج التفكير و تعيين الوجود أو الطبيعة . فالطبيعة هى مادة أولا تشتمل على الثقل ، والحركة ، وهى صورة ثانية تتمثل فى النور والكهرباء والتركيب الكيمائى ، وهى ثالثة المركب من المادة والصورة معا ، أى المادة العضوية الحية التى تنتظم وفق الوسائل والغايات . الا أن هذه المراتب الثلاث لاتوجد منفصلة ، اذ أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هى النفس العالمية ويرجع التفاوت الى النسب الكمية بين المادة والروح ، والتعارض بين الروح والطبيعة هو الذى يحرك التطور الانسانى عبر التاريخ (١) .

لقد اتضح من خلال استعراض جوانب فلسفة هيجل ، أن المنهج الفلسفى عند هيجل هو المنهج الجدلى الذى يرتكز على العقل ، إلا هو المنهج الذى يعبر عن نسيج العقل ذاته ، ونسيج العقل مجموعة هائلة من الأفكار والتصورات المجردة المتناقضة والتى ترتبط فيما بينها ارتباطا عضويا محكما ، وتولد هذه الأفكار بعضها من بعض تولدا ذاتيا ضروريا هو المنهج الذى يشكل جوهر النسق الفلسفى الهيجلى بأسره .

ان فلسفة هيجل كلها تدور حول موضوع واحد هو العقل فى أشكاله وصوره المتعددة : العقل الخالص فى المنطق ، والعقل فى حالة تخارجه واغترابه فى فلسفة الطبيعة ، والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفه الروح . واذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص ، فان ذلك يعنى أنه عقل مجرد أى انه لم

---

(١) محمد على ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٢٣٧ .

بعد وجودا فعليا فى العالم ، ثم يبدأ هذا العقل المجرد فى التحول الى ضده أى الى اللاعقل وهى المادة الصلبة فى الطبيعة . أما فى فلسفة الروح فهو يعود الى نفسه مارا بالطبيعة : انه الآن العقل العينى الذى يوجد فى العالم الفعلى . تلك هى الصورة العامة للفلسفة الهيجلية وهى تدور حول العقل . ولقد ادعى هيجل ان المرء يستطيع معرفة الحقيقة لأنها نسق معقول يمكن فهمه (١).

والواقع ان هيجل من أكثر الفلاسفة الذين اختلفت فيهم الآراء اختلافا كبيرا ، بين مؤيد ومعارض ، سواء بالنسبة لمذهبه بصفة عامة ، ام للمنطق الهيجلى على وجه الخصوص ، حتى ان «رلاس» يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس (٢) . يقول كارل روزينكرانز Rosenkranz ، ان المرء لا يملك الا أن تصيبه الدهشة الشديدة ازاء العنف الذى هوجمت به (فلسفة هيجل) خصوصا من جانب الذين كانوا يصرحون بأنها فلسفة قد ماتت (٣).

ان الأمر الذى لاشك فيه هو أن الاختلاف بين المتحمسين للمنطق الهيجلى أمثال (مكتجارت ولورد مولدين) . والمعارضين له من امثال (برتراند راسل ووليم جيمس) هو فى حد ذاته دليل على خصوبة هذا المنطق وعمقه ، فقد أثار «هيجل» اشعاعات جديدة مختلفة واتجاهات متنوعة حفزت غيره من الباحثين الى أفكار ومجالات أوسع وأرحب . ويمكن القول بصفة عامه أن

---

(1) William, S; Ideas of the Great philosophers, p. 141.

(٢) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٢٦٧ .

3) Taylor, Mark C; Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard p. 8.

المنطق الهيجلى أفاد خصومه وأيضا أنصاره على السواء (١) .

لقد أيد التاريخ فيما بعد ملاحظة « ليختنبرج Lichtenberg الثاقبة عندما قال : « ان قيام المرء بأعمال مضادة فحسب يعد شكلا من أشكال التقليد أيضا » حيث كان تأثير هيجل على الحياة الفكرية طوال القرن العشرين يتجلى فى أغلبه عن طريق انتقادات المفكرين اليساريين من أمثال لودفيج Ludwig وفيورباخ Feuerbach و « ارنولد روج Ruge » و « ماكس ستيرنر Stirner » « برونوباور Bauer » « دافيد ستروس Strauss » وقبل كل هؤلاء كارل ماركس .

والواقع أن انتقادات « ماركس » المتتالية لفلسفة « هيجل » لايجب أن تحجب عن أنظارنا حقيقة انه لولا الأسس الفلسفية التى وضعها « هيجل » لكان من المتعذر على « ماركس » أن يصل الى تفسيره للانسان باعتباره « الانسان الاقتصادى » Homo oeconomicus وليس الانسان العاقل فحسب ، والحق ان « ماركس » قد استخدم الجدل الهيجلى بعد أن قلبه رأسا على عقب .

ومما لاشك فيه ان قيام ماركس باعادة صياغة بعض معتقدات « هيجل » وأفكاره كان عاملا مؤثرا فى توطيد تأثير الفكر الهيجلى وأهميته فى وقتنا الحالى ، ولكن على الرغم من ذلك فلا يمكن أن يقتصر تأثير هيجـــل على استخدامات ماركس لافكاره أو هجومه عليها . لقد ترك المذهب الهيجلى بعقه وشموله وكليته بصماته التى لاتنكر على العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين يشتغلون بالبحث فى تاريخ الفلسفة والدين وعلم الاجتماع وعلم الظاهرات (الفينومنولوجيا) والوجودية والبنائية والبروتستانتينية المتحررة .. الخ .

(١) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٣٦٨ .

لقد أجبرت الفلسفة الهيجلية الأجيال اللاحقة على اعادة صياغة المصطلحات الفلسفية ذاتها والتي أثارت كثيرا من التساؤلات(١) .

حقا ان الهيجلية تعد بمثابة نموذج من الحياة الروحية مايزال صالحا ، فهي تهدف الى رفض الخضوع في عجالة لانفسنا أو للعالم أو أن نخفي عن أنفسنا ما في العالم ، بل وما في الانسان وفي كل فرد من تناقضات ، ولكن على العكس من ذلك ، يجب أن نزيد من حدة هذه التناقضات مهما يزداد مانعانيه من جهد ومشقة ، لأنه من المثمر والمفيد ان يحتدم مافي داخلنا من تناقض ، ذلك لان التناقض بمجرد ان يصبح غير قابل التحمل تبرز الحاجة الى تجاوزه بشكل أقوى من أي مقاومة من جانب العناصر السائرة الى الفناء(٢) .

والواقع انه على الرغم مما يتصف به المنهج الجدلي الهيجلي بالدقة والقوة والجرأة ، الا أننا نلمس بعض المآخذ في هذا المنهج نجملها في النقاط التالية :

(١) ان الجدل ثلاثي الحركات ففلسفة هيجل كلها ذات اقسام ثلاثة وكل قسم ينقسم بدوره الى اقسام ثلاثة — وهذا يدعونا الى مناقشة نسقه هنا متسائلين لماذا كان ثلاثي الخطوات ، هل كان ذلك بسبب ديني (فكرة الثالوث) ام لسبب آخر .

(٢) ثم نحن نرى أنه ليس من اللازم أن ينقسم كل شيء إلى ثلاثة أقسام،هذا في الواقع تقسيم تعسفي .

---

1) Taylor, Kark C., Journeys to Selfhood :Hegel & Kierkegaard p. 9

(٢) هنري لوفيفر : المنطق الجدلي ، الترجمة العربية ، ص٣١ .

(٣) الغموض وعدم التحدد والمثالية المندمجة فى الواقعية أو الفكر المتغلغل فى الواقع جعـل فلسفة هيجل من أصعب الفلسفات على الاطلاق وأصعبها إستيعابا وفهما .

(٤) ان ثمة صعوبات كثيرة ترتبط باستخدام هيجـل للتناقض ، ذلك أن التناقض — وفقاً لمذهبه — يتغلغل فى جميع أفكارنا وتصوراتنا ، حتى بالنسبة لما يبدو أنه واضح بذاته ، وأن التناقض ينفذ أيضاً فى جميـع الأشياء الماثلة فى العالم ، وهذا التناقض هو النفس المحركة للمنهج العلمى وهو القوة الدافعة وراء كل تغير ، وأنه العـلة التى تجعل الأفكار والمعانى والموضوعات تنحل و إلى أن تضع نفسها جانبا ، ويستمر التناقض أيضا فى النتائج المعقولة التى تتولد عن هذا الانحلال . ولكن يبدو أن من الصعب الارتكان إلى هذا المذهب ، ذلك لأن التناقض ، وفقـا لمعظم المفكرين المنطقيين ، ان هو الا القول الذى يلغى ذاته ، وأن المرء بعد أن يضع تقـريرا فى المقدمة ، يقوم بعد ئذ باسترجاعه فى نفس اللحظة ، ومن ثم فهو لا يقول شيئاً فى الواقع . . علاوة على ذلك ، يبدو أنه من الأمـور الصعبة علينا أن نعتقـد بأن التناقضات تغزو باستمرار معظم أفكارنا ومقولاتنا المألوفة (١) .

(٥) أنه من الصعب أحياناً أن نرى كيف ينطبق الوصف على مثلثات هيجل الفعلية : ذلك أن نفى ما قد لا يعطينا معنى جديداً ، كما أن استنباط المعـانى الأساسية ظاهرى، والواقع أن هيجل يحاول الربط بينها بطريقة تعسفية . كذلك فان الانتقال من المنطق إلى فلسفة الطبيعـة لا يتم بموجب ضرورة جدلية . .

I) Findlay, J.N., Hegel : A Re-Examination, p. 76.

والانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح يتم بمحو الصورة الخارجية التى اتخذتها الروح فى الطبيعة ، فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه فى أنفسنا . والمرحلات الثلاثة فى الطبيعة لايجدها هيجل فى الروح الا لأنه وجدها فى الواقع: فلسنا هنا بصدد استنباط حقيقى . ويقال مثل ذلك فى كل انتقال يتم من حد إلى آخر فى مختلف الثلاثيات . وهكذا فقد أخفق هيجل فى بيان امكان معرفة الوجود معرفة أولية (١) .

أضف إلى ما تقدم أننا نجد هيجل فى فلسفة الروح – مثلا — يسوق المثلث الآتى : الفن ، الدين ، الفلسفة . ويقول أن الفن هو (الفكرة) ، والدين هو (النقيض) . والفلسفة هى (المركب) . ولكنه من أصعب الأمور علينا أن نفهم المعنى الذى يكون فيه الدين ضدا للفن ، كما أنه من المستحيل تماما أن نتبين كيف يرتبط الفن بالفلسفة كما يرتبط الجنس بالنوع أو كيف يمكن النظر إلى الدين بوصفه فصلا ، وغير ذلك كثير ، ولعل فى هذا ما يوضح أن هيجل نفسه لم يستطع أن يطبق منهجه الجدلى فى اتساق مطلق فى جميع الحالات ، وهذا بطبيعة الحال نقيصة فى مذهبه (٢) .

(٦) يستخدم هيجل كثيراً من المصطلحات مثل . الفكرة الشاملة والأخلاقية بمعان مزدوجة ، وقد تختلف أحيانا عن معناها الحقيقى بل وقد تبدو فى موضوعات متباينة تماما ، ولعل هذا هو أحد الأسباب التى تجعل من قراءة هيجل أمراً عويصا

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٢٧٦.

2) Stace, W.T , The Philosophy of Hegel. p. 97.

(٧) لقد لجأ هيجل إلى استخدام عدد وفير من المصطلحات للايحاء بالحركة المنطقية الضرورية في اتجاه محدد ، حينما لا تكون حركة الفكر في ذلك الاتجاه ضرورية ضرورة منطقية (١) .

وعلى أية حال فاننا وان كنا قد أشرنا في عجالة لتأثير هيجل على الفكر المعاصر ثم تحدثنا عن بعض العثرات التي وقع فيها المذهب الجدلي الهيجلي ، فما هو الموقف بالنسبة لكيركجارد . الحقيقة أن تأثير كيركجارد لم يكن أقل أهمية من هيجل ،الا أنه كان أقل منه انتشاراً ذلك لأن كتابات كيركجارد التي كانت لا تلقى الا الإهمال في عصره . أصبحت في أوائل هذا القرن تمثل قوة ثقافية واجتماعية مسيطرة، نتيجة اعادة اكتشاف الأفكار السياسية لكيركجارد التي قام بها هيدجر وسارتر . ومن هنا لعبت الفلسفة الكيركجارية دوراً بارزاً وجوهرياً في تطوير واحدة من أهم الحركات الفكرية منذ عصر التنوير ، ألا وهي الوجودية .

وفي الواقع نجد أن بصيرة كيركجارد النفاذة وكتاباته الفلسفية واللاهوتية قد أفادت الفلاسفة والفنانون وعلماء النفس طوال فترة الحربين العالميتين في البحث عن تفسير حديث محدد للإنسان .

ولكن من الخطأ البالغ أن ننظر إلى تراث هيجل وكيركجارد من ثنايا اسهاماتها في تاريخ الفكر فحسب . فلا تعزل اعمالهما عن حيوية الحياة اليومية واضطراباتها ، كما ان افكارهما قد سيطرت على العقل الحديث ، بحيث جعلت الناس يفكرون في اسلوب حياتهم وطريقة معيشتهم ، فقد اثمرت رؤية هيجل

---

1) Findlay, J N., Hegel : A Re-Examination. p 353.

واسهمت فى ظهور الفكر الاشتراكى ، فى حين ظل كيركجارد اعظم باحث للفردية المعاصرة ، وهكذا فان هيجل وكيركجارد يمثلان القطبين اللذين قدر على اغلب المحدثين ان ينظروا إليهما بعين ثاقبة .

وعلى الرغم من مكانة واهمية هيجـل وكيركجارد واعمالها الدائمة فانه نادراً ما نوقشت العلاقة بين مواقفها الفلسفية ومواقفها الدينية مناقشة دقيقة ومتعمقه ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى تعقد كتاباتهما وصعوبتها واتساعها ، بحيث تبدو أمام الباحث عملا شاقا بالغ الصعوبة فى حد ذاته. بل وكثيراً مايتحول الباحث المدقق فى دراسة أعمال كل من هيجل وكيركجارد ، نتيجة بحثه الطويل اللازم لفهمها ، فيصبح تلميذاً لهما بعـــد انتقادها ، ويصبح التعليق عنده مجرد تبريرات لآرائها ، أضف إلى ذلك أن التعارض الكبير بين موقف الفيلسوفين ، كثيراً ما يجعل المقارنة الموضوعية بينهما أمراً مستحيلا ، فيلجأ الباحث إلى تفسير أرائهما بطريقة خاطئة اما عن عمد أو عن غير عمد (١) .

وفى مجال المقارنة بين موقف ومكانة الجدل عند كل من هيجل وكيركجارد ، نجد أن الجدل الهيجلى يعبر عن أطراد منظم متجانس متسم بالضرورة المنطقية ، فى حين أن الجدل الكيركجاردى جدل وجودى حى متدفق يسبر أغوار الوجود ويتعمقه ، وهو جدل متقطع غـير متجانس ، لأنه ملىء بالقفزات والوثبات ، يتألف من لحظـات منفصلة متغايرة من حيث الكيف ، ومن هنا كان الجدل عند هيجل يمضى سيره متصلا كميا ، بينما نجده عند كيركجارد يسير بطريقة كيفية منفصلة على هيئة قفزات كيفية .

---

1) Taylor, Mark C., Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard, pp. 9—10.

لقد أصاب هيجـــل فى اكتشاف الجدل ، لكنه فهمه بمعنى يباعد بينه وبين ما نجده عند كيركجارد . ومن ثم فان الجدل عند هيجـل منطقى عقلى مجرد ، مبتعد تماما عن أن يكون نسقا وجوديا ، أما الجدل عند كيركجارد فهو جدل عاطفى مشخص عينى ، فهـو منطق العاطفـــة والارادة ، فى حين أنه منطق العقـل .

ذلك أن الطابع العقلى الذى يتسم به الجـــدل الهيجلى هو الذى أفسد جوهره الحقيقى، أعنى التناقض ،مما اضطر هيجل إلى القول بفكرة « الرفع Aufhepung» أى ازالة التناقض عن طريق المركب الذى يجمع الفكرة والنقيض . وعلى الرغم من أن الحركة لا تزال فيه مستمرة بفضل نقيض الفكرة المضادة لهذا المركب ، فان مجرد ادخال « الرفع » فيه تشويه للتناقض والتقابل. ولو كان هيجل جريئاً فى منطقه لاحتفظ للجدل بطابع التناقض باستمرار ، ولكنها النزعة العقلية التى من شأنها أن تنظر إلى الاشياء من ناحية السكون والثبات ، قد اضطرته إلى أن يوقف الحركة فى هذه المحطات التى سماها مركبات . أما كيركجارد فهو يريد أن يحتفظ بالطابع الحركى على الدوام، لأن العاطفة والارادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والصيرورة الدائمة ، والتغير الشامل (٢) .

يهاجم كيركجارد فلسفة هيجل ، بل وكل فلسفة عقلية وموضوعية من شأنها أن تقضى على الذات .. لقد بلغت الفلسفة العقلية أعلى نقطة قدر لها أن تصل إليها بفضل الفيلسوف المثالى الألمانى هيجل . ولما كانت المثالية عند هيجل تعنى فهم الواقع وجعـله معقولا ، وبالتالى الوصول إلى توحيد بين الواقع

---

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ص ١٠٥ – ١٥٦ .

والمعقول بحيث يصبح كل شيء معقولا . فان هيجل بذلك قد أقام بناءاً فلسفياً شامخاً عقلياً تتألف عناصره من تصورات ومفاهيم عقلية مجردة ترتبط فيما بينها برباط منطقي محكم هو الجدل ، وتسوده الروح المطلقة الكلية التى تفض محتواها على مر الزمان دون أن تتأثر فى الواقع بلحظات الزمان . فكل ما هو موجود عقلى ، وكل ما هو عقلى هو موجود ، ولا تحتفل الروح المطلقة بالافراد ، فهؤلاء سوى ادوات فى يدها (١) .

ويبدو ان الخطأ فى اهمال هيجل للفردية المشخصة هو مصدر الخطأ فى نظرية الجدل ، ذلك لأن الجدل تعبير عن الوجود ، وليس فرضاً يفرض عليه . فالنزعة إلى القول بالكلى . والكلى العينى المتقوم بوجه ادق . هو الذى دفع بهيجل الى سلب الجدل طابع التوتر المستمر والتقابل الذى لا ينحل والتناقض الذى لا يرفع . وأيا ما كان الأمر . فاهمال الشخصية ، لدى هيجل يقوم على أساس غير صحيح من الناحية الوجودية .

ذلك أن الوجودية الحقيقية ليست تلك التى يفهمها هيجل ، فان هذا لا يكاد يميز بين الوجودية وبين الفكر ، بل يجعلهما شيئاً واحداً ، شأنه فى هذا شأن المثالية الالمانية بوجه عام ، خصوصا عند فختة ، وهذا انما يتم على حساب الوجود لصالح الفكر ، مما يسلب الوجود تقومه وتحققه الباطن ، ويخلع عليه طابعا من التجريد الخالص ، هذا الطابع الخاص بالفكر . وفى هذا نبذ للوجود وتشبث بالمجرد . وإذا كان هيجل قد حاول أن يطامن من حدة هذا الافراط فى افناء الوجود فى الفكر ، مما نجد نموذجه الأعلى عند فختة ، وانحرف عن طريق

---

(١) عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ص ص ٢١ - ٢٢ .

فكرة التقوم بالنسبة إلى الكلى إلى أن يضفى على الفكر شيئاً من طابع الوجود . فانه لم ينته فى هذه المحاولة إلى نتيجة واضحة فيما يتصل بهذا التوكيد لمن الوجود إلى جانب معنى الفكر، ولذا بقى مذهبه فى مجموعه مذهبا عقليا ، الأولية والأهمية فيه للفكر على الوجود (١) .

ومع ذلك فيه أن كيركجارد قد استفاد كثيراً من دراسته لمنطق هيجل، الا أنه قد ارتأى ان ما قام به هيجل من توحيد الفكر مع الوجود قد أثبتت التجربة الإنسانية بطلانه . ومن هنا يرفض كيركجارد رفضا قاطعاً أن يوحد بين الوجود والتصور العقلى أو المطلق ، وانما يوجد بين هذا الموجود وحركة الاختيارات التى يقوم بها الانسان العينى المشخص (٢) .

لقد ارتد كيركجارد بالجدل الهيجلى إلى العالم الداخلى للذات المشخصة ، إلى الإنسان . حيث يرى أن الجدل يمثل تمزقا فى صميم الفرد ، وأن هذا الجدل يتجلى بأوضح صورة فى الوجود الحسى القلق الذى يتعمق ذاته ، وهو جدل ملىء بالقفزات ، جياش بالحركة والنشاط والحياة . ومن هنا كانت فكرة القفزة هى الفكرة السائدة فى كل سياق جدلى عند كيركجارد ، وذهب إلى أنها تعارض تمام المعارضة فكرة الاتصال التى تسود المنطق الهيجلى بأسره .

غير أن فكرة القفزة هـــذه متضمنة فى المنطق أو هى رد فعل له ، ذلك أن كيركجارد نفسه قد أشـــار إلى ذلك حين انتقد الفلسفة الهيجلية من حيث أنها تريد أن تبدأ دون افتراضـــات مسبقة ، وقال أنه ليس من الممكن البدء دون

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ص ٣١ — ٣٢ .

2) Coll ns. James The Mind of Kierkegaard p. 47.

افتراضات الا إذا قمنا بقفزة ، وما يقال على هذه الفكرة يقال كذلك على إهتمام كيركجارد الشديد بالذاتية والشخصية ومعارضته التصورات الكلية المجردة عند هيجل ، فهى كلها رد فعل للأفكار الهيجلية (١) .

والواقع أن ثمة تشابها بين الجدل الهيجلى والجدل الكيركجاردى ، حيث نجد فى كل العمليات الهيجلية دور التناقض واضحا وضوحا تاماً ، فالتناقض أساس الجدل والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة إلى أخرى .وهذا ما يؤكده هيجل بقوله «ان ما يحرك الكون بوجه عام هو التناقض » (٢) .

وبالمثل فاننا نجد التناقض ينساب فى الوجـــود الكيركجاردى ، ذلك لأن الوجود عند كيركجارد عبارة عن تناقض هائل والموجود الفرد يعيش هـذا التناقض ، الا أن ما يميز الجدل عند كيركجارد أنه جدل لا تحل تناقضاته ولا يتم إلغاء الصراع بين الاضـــداد فى مركب أعلى كما هو الحال فى الجـدل الكمى عنـد هيجل ، ان الجـدل الكمى الذى يشير إليه كيركجارد هو الجـدل الهيجلى الذى يستند على مبدأين يرفضهما كيركجارد تماما ، ويتمثل المبدأ الاول فى ظاهرة الاتصـــال ، ذلك لأن كل شيء فى هذا الجـدل يرتبط ارتباطا محكما وضروريا بالاشياء الأخرى ، ويمضى فى طريق متصل ، أما المبدأ الثـانى فيتعلق بفكرة الرفع ، أعنى التناقض الحاد الذى يزول ويتلاشى فى وحـــدة أو مركب أعلى ، فالتناقض بين الفكرة والنقيض يتم إزالته فى فكرة جديدة أو يرفع

---

(١) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، ص١٧٥ .

(٢) اندريه كريسون واميل بريه : هيجل ، الترجمة العربية ،ص٤٧.

يقول بذلك هيجل (١) .

وهكذا كان إيمان كل من هيجـل وكيركجـارد بالتناقض ، لكن التناقض الهيجلي يعتمد على مسار ثلاثي الخطوات (الفكر — النقيض — المركب) أما التناقض الكيركجـــاردي فهو ثنائي .

ذلك لان هيجل قد اعتقد أن العقل يقوم بمهمة التأليف بين طرفين متناقضين. أما كيركجارد فقد إتجـه إلى ابقاء التقابل بين الطرفين ، وإلى المحافظة على ناحيـه التناقض بينهما ، فهو لم يرغب في الجمع بينهما في طرف ثالث ، لاعتقاده في عدم وجود عقل يقوم بالتأليف والجمع بين هذين الطرفين ، ولذلك بقيا دون توفيق بينهما ، ومن ثم لا تكون هناك عملية تأليفية تجمـــع بين المتناهي واللامتناهي . ويقتصر الأمر على التقـاء بين هاتين الفكرتين غير المتوافقتين ، وهـذا الالتقاء ينم عن عجز العقل الإنسـاني ، ويجربه الإنسان عند الإيمان (٢) .

أو بعبارة أخرى فان ما كشف عنه هيجل في صورة رائعة هو قيام الفكر بعمليتين من الجدل العقلي ، قام بالجمع بينهما ، العملية الأولى هي الانتقال من فكرة إلى نقيض ، والعملية الثانية يقوم بها الحد الثالث ، وهي ذات طابع تأليفي . أما جدل كيركجارد فهو جدل يتميز بطابعه العاطفي أكثر منه جدلا عقليا . أنه جدل نحياه ونشعر به وهو ينتقـل من الفكرة إلى نقيضها . أما العملية التأليفية فمن المتعذر بلوغها ، الا في حالات الوجد وفقدان الوعي (٣) .

---

1) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 246.
2) Wahl, J; The Philosopher's Way, p. 315.
3) Ibid; p 316

وفضلا عما تقدم فيبدو أن محاولة اكتشاف العلاقة المعقدة بين مواقف كل من هيجل وكيركجارد تتطلب أن نقوم بتحليل ومقارنة آرائهما الفلسفية والدينية مسترشدين فى ذلك بالاقتناع الكامل بأن المظاهر المميزة لآرائهما لا يمكن أن تصدر الا من داخل اطـــار نواياهما وافتراضاتهما المشتركة . وهو ما يعنى أن العلاقة ما بين الجدليين الكبيرين هي ذاتها علاقة جدلية .

يعتبر كل من هيجـل وكيركجارد ان عمله بمثابة نتاج ومحصلة للاتجاهات الفكرية والقوى الاجتماعية السائدة فى عصرهما واستجابة لها وتتمثل نقطـة البداية عندهما فى تشخيص أمراض العصر الفلسفية والدينية والوجودية التى ابتلى بها عصـرهما ، ومن ثم كان هدفهما المشترك هو الوصول إلى تذكرة طبيـة تصف العلاج لهذه الأمراض ، وكلاهما يعتقد أن الداء والمرض العضال الذى أصاب الحياة الحديثة هـو الافتقار إلى الروح ، وهذه الحالة هى التى أدت إلى اغتراب الذات وجعلت الذات الحقيقية غير متحققة كما يبدو أيضاً أنهـا غير قابلة للتحقق .

ولكن إذا كان هـذا هو التشخيص المشترك بينهما ، فاننا نجد وراء ذلك التشخيص كم هائل من التفسيرات المتعارضة فيما يتعلق بطبيعة المرض . فيؤكد هيجل على أن الانسان الحديث يواجه بمهمة صعبة وهى العثور على الطريق من بين الأجزاء المتكثرة والتغير متكاملة والأفراد المتفردين الى أن يصل الى التناغم والانسجام الداخلى والتوحـــد الشخصى والخارجى أو التكامل بينما يتوصل كيركجارد إلى النتيجة القائلة بأن الطريق لتحقيق الذات فى أوربا فى القرن التاسع عشر يتطلب الابتعاد عن الانغماس فى الشهوات والملذات بالنسبة للوجـود العينى والذى ينتج عن توحد الفرد مع الوسط الاجتماعى الثقافى من خلال عملية

طويلة من التمييز بين الشخص والعالم.

وبينما يدعو هيجل للتحرك من الاختلافات المتعارضة إلى التوافق بين الذات والآخرين، نجد كيركجارد يؤكد على أهمية التقدم من اللا اختلاف واللاتفرقة إلى التفرقة بين الذات والآخرين. وان كان لا يزال السؤال واحدا عند كليهما وهو: كيف يمكن أن يبدأ العالم من اللازوجية ؟

والواقع أن كتابات كل من هيجل وكيركجارد التى تبدو على أنها كتابات فلسفية بحتة وسعة، تعبر إلى حد كبير عن جهود ممتدة فى محاولة للاجابة على هذا السؤال الأساسى. فعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين أسلوب الفيلسوفين، الا أننا نجد بعض السمات المشتركة فى منهج بحثهما، فكلاهما يعرض علينا تفسيرات مفصلة لأشكال متنوعة للروح، ومظاهر الوعى، أو أنماط الذات أو صور الوجود. حيث يتناول كل من هيجل وكيركجارد المراحل الروحية المتعارضة بشكل جدلى يتحرك من الصور الغير كاملة للحياة إلى الصور الأكثر كمالا (١).

ومما هو جدير بالذكر أن كل من هيجل كيركجارد يرى أن ثمة رباط لا ينفصم بين علم الدين المسيحى وبين علم الإنسان. ويزعم كل منهما بطريقته الخاصة أن الطابع الأساسى للديانة المسيحية يكشف بشكل ما عن الوجود الانسانى الحقيقى، فالمسيح يجسد التركيب الأساسى للذات التى تكون متحققة فى حياة المؤمن. ومن هنا يعتبر كل من هيجل وكيركجارد أن الرحلة إلى الذات هى رحلة

---

1) Taylor, Mark C; Journeys to Selfhood : Hegel & Kierkegaard pp. 12—13.

حج روحية مقدســة ، تعيد إلى الوجود الدراما المسرحية لدمار الخلق القديم والتوحد مع المسيح وانبثاق خلق جديد » (١) .

ويترتب على ماسبق نتيجة هامة هى أنه بالرغم من أن كيركجارد هو مؤسس الوجودية المسيحية فان التفسير الحقيقى لثلاثيات هيجل تجعله قريباً جداً من دياناته المسيحية ومن عقيدة التثليث بالذات .

ولكن الاقرار بالتشابهات العميقة ما بين مشروعات هيجل وكيركجارد الفلسفية يجب ألا تمنعنا من رؤية الاختلافات الأساسيه بين مواقفهما المتعارضة .

وتتمثل أوجه الاختلافات فى أن رحلتيهما التى بدءاها قد اتجهت بها اتجاهات مختلفة ، فما يراه هيجــل تحقيقا للذات ، نجد كيركجارد يعتبره اغترابا لها ، وما يعتبره هيجل اغترابا للذات ، يراه كيركجارد تحقيقا لها .

وبينما يعتقد كيركجارد ان رحلة هيجل إلى الاكتشاف ليست سوى رحلة « أوديس Odyssey » العائد إلى أرضه الأم . . التى جئنا منها . وطريق أوديس هذا هو العصر وهو دائما صوب الوطن وبوصلته هى فلسفته ، نجد أن هيجل يرى أن رحالة كيركجارد يظل دائما مغتربا غريبا عن الوطن ، غريبا عن التربة وعن أقرانه من أفراد الإنسانية .

يقول هيدجر : « يصرخ هيجل مع ابراهيم قائلا لست فى وطنى

Ich bin nicht zu Hause

ولانه مكتوب عليه أن يعانى من الحنين إلى الوطن وهى المولود فى المنفى

1) Ibid., p. I4

ثبت المراجع

اولا – المراجع العربية :

١ – القرآن الكريم .

٢ – احمد محمود صبحى : فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية ،الاسكندرية (بدون تاريخ) .

٣ – امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل ، دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦٨ .

٤ – ———— : كيركجارد فى قبضة هيجل . مقالة مستخرجة من مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠ .

٥ – اندريه كريسون واميل برييه : هيجل ، ترجمة احمد كورى ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٥٥ .

٦ – بول موى : المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٧ – جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، بيروت ١٩٦٦ .

٨ – ———— : الوجودية مذهب انسانى، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت ، لبنان ١٩٧٨ .

٩ – ———— : نقد العقل الجدلى ، ترجمة عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى ، القاهرة، ١٩٧٧ .

١٠ – جان فال : طريق الفيلسوف ، ترجمة احمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

١١ — جميل صليبا : المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١ .

١٢ — جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .

١١ — حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو القاهرة ، ١٩٧٤ .

١٤ — داجوبرت د. رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة عثمان نويه ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

١٥ — ريفيه سرو وجاك دوندت : هيجل ، ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .

١٦ — زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦

١٧ — ـــــــــــ : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

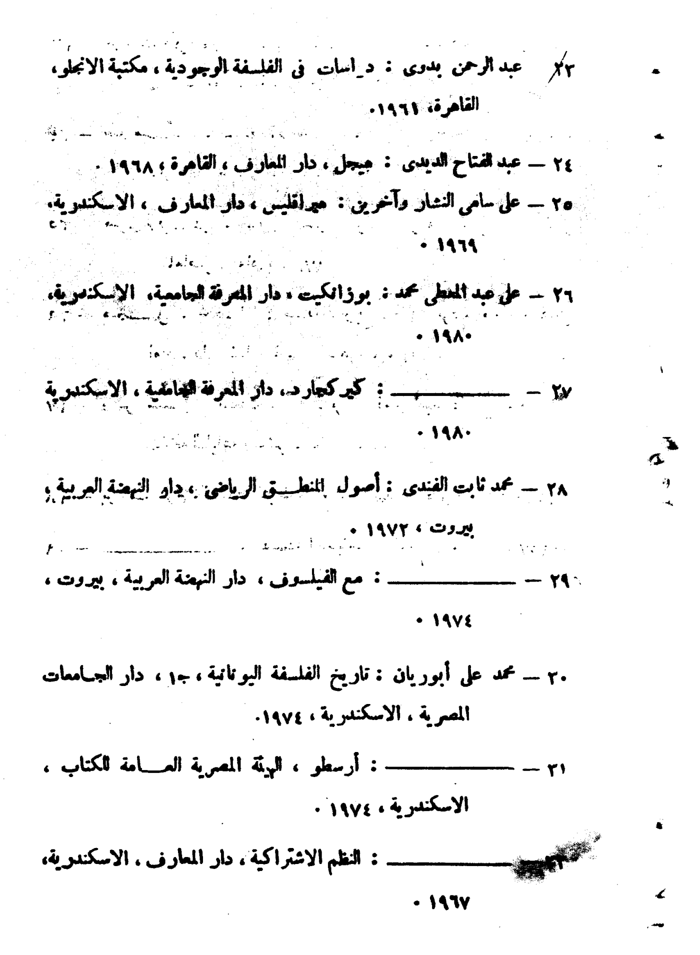
١٨ — ـــــــــــ : المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، القاهرة، ١٩٧٥ .

١٩ — ـــــــــــ : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٢٠ — ـــــــــــ : هيجل ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٢٢ — سعد عبد العزيز حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

٢٢ — عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، دار الثقافة ببيروت ، لبنان ، ١٩٧٣ .



٢٣ عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٦١.

٢٤ — عبد الفتاح الديدى : هيجل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٢٥ — على سامى النشار وآخرين : هيراقليس ، دار المعارف ، الاسكندرية، ١٩٦٩ .

٢٦ — على عبد المعطى محمد : بوزانكيت ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٠ .

٢٧ — ———— : كيركجارد، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٠ .

٢٨ — محمد ثابت الفندى : أصول المنطق الرياضى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٢ .

٢٩ — ———— : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ .

٣٠ — محمد على أبوريان : تاريخ الفلسفة اليونانية ، جـ١ ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية ، ١٩٧٤.

٣١ — ———— : أرسطو ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الاسكندرية ، ١٩٧٤ .

— ———— : النظم الاشتراكية ، دار المعارف ، الاسكندرية، ١٩٦٧ .

٣٣ — هربرت ماركيوز : العقل والثورة (هيجل) ، ترجمة فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .

٣٤ — هنترميــد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٣٥ — هنرى لوفيـــفر : المنطق الجدلى ، ترجمة ابراهيم فتحى ، دار الفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

٣٦ — هيجـــل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، جـ١ ، ترجمة امام عبدالفتاح امام ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٣٧ — ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

٣٨ — يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦

٣٩ — ـــــــــــ : الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧.

ثانيا ـ المراجع الاجنبية :

- Adler, Mortimer J., Dialectic, Kegan Paul, London; 1927.
- Allen, E.L., Existentialism From Within, Routeledge & Kegan Paul LTD., London; 1953.
- Ayer, A.J. & Others, Men of Ideas, Jolly & Barber LTD, Rugby, London; 1978.
- Berki, R. N., Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's Political Philosophy, in Hegel's Political Philosophy a Collection of New Essays, ed by Z. A. Pelczynski, Cambridge Uni. Press, London; 1976.
- Bloom, Harold, The Anxiety of Influence : A Theory of Poetry, Oxford University Press, New York, 1973.
- Brandt, F., Sren Kierkegaard: his Life and his Work, Translated by Det Danske Selskab, Printed in Denmark -Copenhagen; 1963.
- Burns, Edward Mcnall, Western Civilizations, W.W. Norton & Company Inc. New York; 1973.
- Collins, James The Mind of Kierkegaard, Socker and Warbug London; 1954.
- Croxall, T. H., Kierkegaard, Studies Lutter. Worth Press London; 1948.
- Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, Sheed and Ward New York; 1963.
- Findlay, J. N., Hegel : A Re-Examination George Allen & Unwin LTD, London; 1970.

— Friedrich, Carl J., The Philosophy of Hegel. Random House of Canada LTD, U.S.A., New York; 1954

— Gadamer, Hans-Georg, Hegel's Dialectic, University Press, New Haven & London; 1976.

— Greer, Thomas, A Brief History of Western Man, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.,,New York; 1972.

— Hall, Roland, Dialectic, in Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edwards Paul, Collier-Macmillan, Vol. 2, London;1972

— Hegel, The Essential Writings. Edited by Frederick G. Weiss, Harper & Row, Publishers, Inc., U.S.A., New York; 1974.

— Hegel, The philosophy of History, Translated by C. J. Friedrich, Dover publications, Inc., New York, 1956.

— Hoffding, Harald, A History of Modern philosophy, Macmillan, Vol. 2, London; 1935.

— Hollingdale, R. J., Western philosophy, Kahn & Averill, London; 1979.

— Jolivet, R., Introduction to Kierkegaard, Translated by Frederick Muller, London; 1950.

— Kierkegaard, S., Either / Or, Oxford University press, Vol. 2, London; 1946.

— ____________, Concluding Unscientific postscript, Translated by David F. Swenson & W. Lowrie, princeton, University press, London; 1950.

— ____________, The Journals, Edited & translated by Alexnder Dru, Oxford University press, Lonon; 1959.

- Kierkegaard, S., The Concept of Dread, Translated by W. Lowrie, Princeton University Press, London; 1957.
- ———, The Sickness Unto Death, Translated by Lowrie, Anchor Books, New York; 1954.
- ———, The Journals of Kierkegaard : 1834—1854, Translated by Alexander Dru, Fontana Books, London & Glasgow; 1958.
- Kojève, Alexandre, Introduction to Reading of Hegel, Cornell, University Press, London; 1969.
- Korner, Stepan, Fundamental Questions of Philosophy, Fletcher & Son Ltd, Norwich, Great Britain; 1971.
- Lauer, Quentin, Essays in Hegelian, Fordham University Press, New York; 1977.
- Mackintosh, R.D., Hegel and Hegelianism, T. & T. Clark, Edinburgh, Morrison and Gibb Limited, London, New York; 1903.
- MacIntyre, Alasdair, Hegel, University of Notredame Press, London; 1976.
- Marx, Werner, Hegel's Phenomenology of Spirit : A Commentary on the Praface and Introduction, Translated by Peter Heath, Harper & Row Publishers, Evanston, New York, London 1975.
- Mctaggart, John Mctaggart, Studies in Hegelian Dialectic, Cambridge at the University Press, 1896.
- O'Connor, D. J., A Critical History of Western Philosophy, Macmillan, London 1964.

— Owens, Joseph, A History of Ancient Western Philosophy, Hall, Inc., New Jersey 1959.

— Peter Freund, S.P. & Denise, T.C., Contemporary Philosophy and Its Origins, Chicago, London & New York 1957.

— Plamenatz, John, Man and Society, Longman Group Limited, London Vol 2, 1980.

— Popper, K.R., The Open Society and its Enemies, Routledge & Kegan Paul, London, Vol. 1, 1980.

— Rickman, H.P., The Use of Philosophy, Routledge & Kegan Paul LTD, London 1973.

— Rohde, Peter, Kierkegaard, George Allen & Unwin, London 1963.

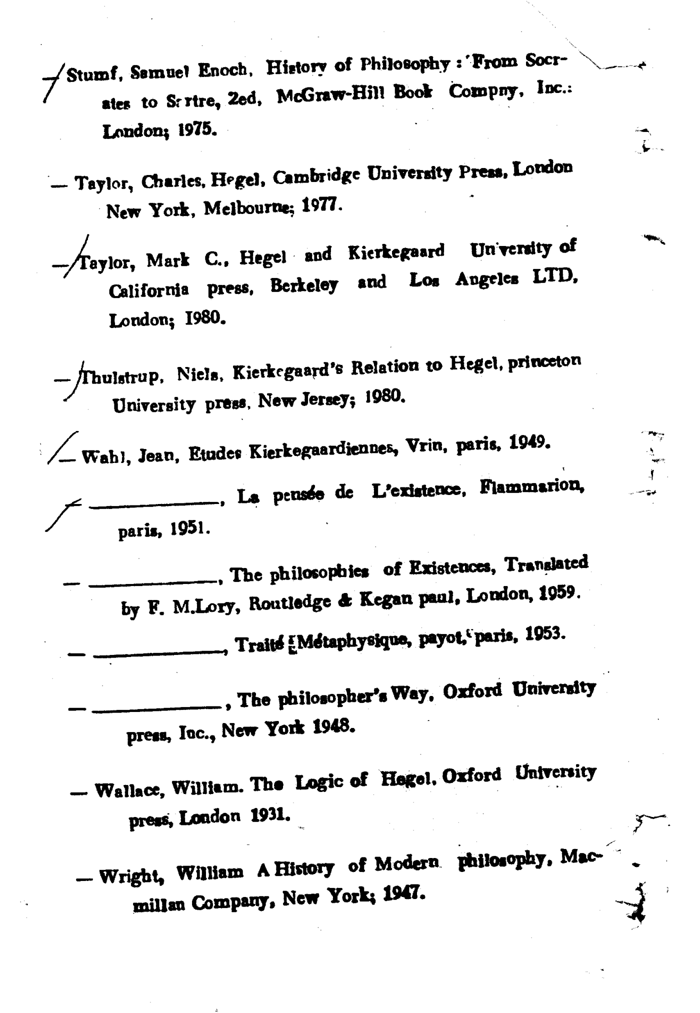
— Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, George Allen & Unwin LTD., London 1981.

— Sahakian, William S., Ideas of the Great Philosophers, Barnes & Noble Books, A Division of Herper & Row, Publishers, London 1966.

— Sarlemijn, Andries, Hegel's Dialectic, D. Reidel Publishing, Holland/Boston, U.S.A. 1975.

— Solomon, R.C, Hegel's Concept of «Geist», in Hegel Collections Critical Essays, ed. by Alasdair MacIntyre, Uni. of Notredame Press, London 1972.

— Stace, W.T, The Philosophy of Hegel, Dover Publications, Inc. New York 1955.



- Stumf, Samuel Enoch, History of Philosophy : 'From Socrates to Sartre, 2ed, McGraw-Hill Book Compny, Inc.: London; 1975.

- Taylor, Charles, Hegel, Cambridge University Press, London New York, Melbourne; 1977.

- Taylor, Mark C., Hegel and Kierkegaard University of California press, Berkeley and Los Angeles LTD, London; 1980.

- Thulstrup, Niels, Kierkegaard's Relation to Hegel, princeton University press, New Jersey; 1980.

- Wahl, Jean, Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, paris, 1949.

- ___________, La pensée de L'existence, Flammarion, paris, 1951.

- ___________, The philosophies of Existences, Translated by F. M.Lory, Routledge & Kegan paul, London, 1959.

- ___________, Traité Métaphysique, payot, paris, 1953.

- ___________, The philosopher's Way, Oxford University press, Inc., New York 1948.

- Wallace, William. The Logic of Hegel, Oxford University press, London 1931.

- Wright, William A History of Modern philosophy, Macmillan Company, New York; 1947.

— Wyschogrod, Micheal, Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan paul LTD, London, 1954.

— Young, William, Hegel's Dialectical Method University of London Library, The Craig press, London, 1972.